丁道爾
舊約聖經註釋

傳道書

伊　頓 著
蔡金玲、幸貞德 合譯

Tyndale
Old Testament Commentaries

ECCLESIASTES

丁道爾舊約聖經註釋：傳道書

作者：伊頓
譯者：蔡金玲・幸貞德
責任編輯：胡家碧

出版者	校園書房出版社
兼發行者	台北市羅斯福路四段 22 號
	台北市郵政 13 支 144 號信箱
	電話：（02）3939118
	郵政劃撥 0110535-1 號
發行人	饒孝楨
本社登記	行政院新聞局局版臺業字第
證字號	1061 號
承印者	迦密彩色印刷事業有限公司

中華民國 76 年（1987 年）2 月初版
中華民國 79 年（1990 年）2 月第二次印刷
・有版權・

2206 丁道爾舊約聖經註釋：傳道書
5080 伊頓（Michael A. Eaton）撰
蔡金玲、幸貞德合譯
民國 79 年 2 月 第二次印刷
台北市校園書房出版社印行
平裝
英文書名：Tyndale Old Testament Commentaries：ECCLESIASTES

请严谨遵守以下守则：
1. 此资料是为不方便地区，方便有能力者，请购书支持圣工。
2. 为了尊重作者版权、避免山寨电子营利版，请勿把此资料在任何网站续传发布。

目　錄

原編者序
作者序
簡寫一覽
導論 1
　Ⅰ、傳道書的版本 1
　Ⅱ、傳道書的年代、作者與文學淵源 4
　Ⅲ、傳道書的正典問題 13
　Ⅳ、傳道書的古代近東背景 18
　Ⅴ、傳道書之謎 28
　Ⅵ、傳道書的寫作 34
　Ⅶ、傳道書的目的 38
　Ⅷ、傳道書的結構分析 44
大綱 49
詮釋 53
附加註釋
　傳道書三 18 的翻譯 93
　傳道書三 21 的翻譯 96
後記 181

原編者序

本系列註釋旨在提供一套內容精簡、資料最新的解經叢書。每卷書最重要的問題，在導論與附加註釋中詳盡討論，但避免過度專業化。

各卷註釋的作者在字數的限制之內，對於各項問題除了自由表達自己的見解之外，仍盡可能介紹其他解釋法。雖然不是他們的看法，但卻代表另一些熱誠信徒的結論。

沒有一本英譯本能充份反映舊約聖經的原文，因此註釋者常引用不同的譯本，或自己另譯，儘量使一些艱澀的字鮮活起來。若有必要，會將希伯來文（或亞蘭文）聖經直譯，以助研究，使不熟悉閃族語文的讀者明瞭所討論的字，而掌握討論的要意。讀者在閱讀註釋時，至少應使用一本（或兩本以上）可靠的英文聖經版本。

傳道書之中有許多超越時間的教訓，對今日仍然有益。但這

傳道者的勸勉直截了當又很實際，是這種抑鬱症的惟一藥方。傳道者的神（也是我的神）是掌管「定時、定期」的那一位，從祂所得的「安靜的一把」（傳四 6）是惟一的治療法。我將這一味特製的糧食撒在水面，求神讓別人也能有同樣的發現。

拙作承蒙摩泰爾牧師（Rev. J. A. Motyer）甚多指點，他在克利夫登神學院（Clifton Theological College）執教期間，我常去向他請教。任教於倫敦大學東方與非洲研究學院的魏茲曼教授（D. J. Wiseman），最近給予我不少協助，謹在此致謝。對傳道書整體的解釋，則是本人自己的見解。我很高興讀到一篇近作，是華柏瑞所寫（R. N. Whybray, 'Qoheleth, Preacher of Joy', *Journal for the Study of the Old Testament* 23, 1982, pp.87-98），對傳道書喜樂的一面比一般人更加重視。可惜我已來不及將它列入本書中。

感謝穆倫尼女士（Mrs. Caroline Mullenix）爲本書打字；感謝我的妻子，在我寫作的時間遭打岔之際，她的禱告使本書能以問世。我很榮幸能與本教會（Nairobi Baptist Church）早堂崇拜的會友分享本書的信息，那一系列講章對我的幫助，至今猶存。

我懇求神使用這本註釋書，激起讀者對傳道書有新鮮的認識，引導一些人脫離絕望的深淵，安息於以神爲神的世界觀中，正如我所經歷的。盼望讀者也能瞥見橫跨傳道書鴻溝的那一位——我們的主耶穌基督。

伊頓（Michael Eaton）

簡寫一覽

I 傳道書的註釋與論文

Aalders	*Het Boek de Prediker* by G. Ch. Aalders (*Commentar op Het Oude Testament*), 1948.
Barton	*Ecclesiastes* by G. A. Barton (*International Critical Commentary*), 1908.
CPIQ	M. Dahood, 'Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth', *Biblica*, 33, 1952, pp. 30-52, 191-221.
Delitzsch	*The Song of Songs and Ecclesiastes* by F. Delitzsch, 1891.
Ellermeier	*Qohelet I/1, Untersuchengen zum Buche Qohelet* by F. Ellermeier, 1967.
Galling	*Die Fünf Megilloth* by K. Galling, 1940, ²1969.
Ginsberg	*Supplementary Studies in Koheleth* by H. L. Ginsberg, 1952.
Ginsburg	*Coheleth* by C. D. Ginsburg, 1861.
Gordis	*Koheleth – the Man and His World* by R. Gordis, 1955.
Graetz	*Kohelet oder der Salomonische Prediger* by H. Graetz, 1871.
Hengstenberg	*Commentary on Ecclesiastes* by E. W. Hengstenberg, 1869.
Hertzberg	*Der Prediger, Das Buch Esther* by H. W. Hertzberg and H. Bardtke (*Kommentar zum Alten Testament*), 1963.
Jastrow	*A Gentle Cynic* by M. Jastrow, 1919.
Jones	*Proverbs, Ecclesiastes* by E. Jones (*Torch Bible Commentaries*), 1961.
Kidner	*A Time to Mourn, and a Time to Dance* by D. Kidner (*The Bible speaks today*), 1976.
Lauha	*Kohelet* by A. Lauha (*Biblischer Kommentar Altes Testament*), 1978.

簡寫一覽

Leupold	*Exposition of Ecclesiastes* by H. C. Leupold, 1952.
Luther	'Notes on Ecclesiastes', *Luther's Works*, vol. 15, 1972.
Lys	*L'Ecclésiaste ou que vaut la vie?* by D. Lys, vol. 1, 1977.
McNeile	*An Introduction to Ecclesiastes* by A. H. McNeile, 1904.
PBQ	M. Dahood, 'The Phoenician Background of Qoheleth', *Biblica*, 47, 1966, pp. 264-282.
Plumptre	*Ecclesiastes or The Preacher* by E. H. Plumptre, 1881.
Podechard	*L'Ecclésiaste* by E. Podechard, 1912.
Power	*Ecclesiastes or The Preacher* by A. D. Power, 1952.
QRD	M. Dahood, 'Qoheleth and Recent Discoveries', *Biblica*, 39, 1958, pp. 302-318.
Ranston	*Ecclesiastes and the Early Greek Wisdom Literature* by H. Ranston, 1925.
Rylaarsdam	*Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon* by J. C. Rylaarsdam, 1965.
Scott	*Proverbs, Ecclesiastes* by R. B. Y. Scott (*Anchor Bible*), 1965.
Thilo	*Der Prediger* by M. Thilo, 1923.
Wardlaw	*Lectures on the Book of Ecclesiastes* by R. Wardlaw, 2 vols., 1838.
Wildeboer	*Der Prediger* by G. Wildeboer, 1898.
Williams	*Ecclesiastes* by A. L. Williams (*The Cambridge Bible*), 1922.
Wright	*The Book of Koheleth* by C. H. H. Wright, 1883.
Zimmerli	*Das Buch Des Predigers Salomo* by W. Zimmerli, 1962.

II 聖經版本

AV	Authorized Version (King James), 1611.
ASV	American Standard Version, 1901.
Berkeley	Revised Berkeley Version, 1974.
GNB	Good News Bible, 1976.
Heb.	Hebrew.
JB	Jerusalem Bible, 1966.
LXX	The Septuagint (Greek Version of the Old Testament).
mg.	margin.

Moffatt	*A New Translation of the Bible* by J. Moffatt, 1935.
MT	Massoretic Text.
NAB	The New American Bible, 1970.
NASV	New American Standard Version, 1971.
NEB	The New English Bible, 1970.
NIV	New International Version, 1978.
Peshitta	*The Old Testament in Syriac* (E. J. Brill, Leiden), part II, fasc. 5, 1979.
RSV	Revised Standard Version, 1952.
RV	Revised Version, 1885.
Targum	A. Sperber, *The Bible in Aramaic*, vol. IVA, 1968.

Ⅲ其他參考資料

ANET	*Ancient Near Eastern Texts* edited by J. B. Pritchard, ³1969.
BDB	*Hebrew-English Lexicon of the Old Testament* by F. Brown, S. R. Driver and C. A. Briggs, 1907.
DS	*Hebrew Syntax* by A. B. Davidson, ³1901.
DTTML	*Dictionary of the Targumin, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature* by M. Jastrow, 1971 edition.
GK	*Hebrew Grammar* by W. Gesenius, E. Kautzsch and A. E. Cowley, ²1910.
IB	*The Interpreter's Bible* edited by G. A. Buttrick *et al.*, 12 vols., 1952-57.
IBD	*The Illustrated Bible Dictionary* edited by N. Hillyer *et al.*, 3 vols., 1980.
IDB	*The Interpreter's Dictionary of the Bible* edited by G. A. Buttrick *et al.*, 4 vols., 1962.
Joüon	*Grammaire de l'Hébreu Biblique* by P. Joüon, 1923.
Lambert	*Babylonian Wisdom Literature* by W. G. Lambert, 1960.
Leiman	*The Canonisation of the Hebrew Scriptures* by S. Z. Leiman, 1976.
LS	*A Greek-English Lexicon* by H. Liddell and R. Scott, ⁹1940.
NBCR	*The New Bible Commentary Revised* edited by D. Guthrie *et al.*, 1970.
SIAIW	*Studies in Ancient Israelite Wisdom* edited by J. L. Crenshaw, 1976.

TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament* edited by G. Kittel and G. Friedrich; E.T. edited by G. W. Bromiley, 10 vols., 1964-76.
UBD	*Unger's Bible Dictionary* by M. F. Unger, 1957.
WIANE	*Wisdom in Israel and in the Ancient Near East* edited by M. Noth and D. W. Thomas, 1955.

References to Ibn Ezra and Kimchi (Jewish commentators) and Aquila (a translator into Greek) are dependent on secondary sources.

IV期刊

ASTI	*Annual of the Swedish Theological Institute.*
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research.*
Bib	*Biblica.*
CBQ	*Catholic Bible Quarterly.*
EQ	*Evangelical Quarterly.*
HUCA	*Hebrew Union College Annual.*
IEJ	*Israel Exploration Journal.*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society.*
JBL	*Journal of Biblical Literature.*
JEA	*Journal of Egyptian Archaeology.*
JNES	*Journal of Near Eastern Studies.*
JNSL	*Journal of Northwest Semitic Languages.*
JQR	*Jewish Quarterly Review.*
JSS	*Journal of Semitic Studies.*
JTS	*Journal of Theological Studies.*
OTS	*Oudtestamentische Studiën.*
PEQ	*Palestine Exploration Quarterly.*
SJT	*Scottish Journal of Theology.*
TB	*Tyndale Bulletin.*
VT	*Vetus Testamentum.*
VTS	*Supplement to Vetus Testamentum.*
WTJ	*Westminster Theological Journal.*
ZATW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.*

導　論

Ⅰ、傳道書的版本

傳道書最早的資料來源，和其他舊約經卷一樣，是約在主後一世紀左右完成的經文形式；於主後 500 年至 1000 年間，馬所拉（Massoretes, 意爲傳達者）加上母音及註解，成爲聞名的馬所拉經文（Massoretic text）。此經文最初是以子音形式寫成，但是從第六世紀開始，有數種母音體系出現。在第九世紀到第十世紀之間，其中有一支名爲提比利安（Tiberian）體系，成爲主流，且被研究舊約的學者沿用至今。印在希伯來聖經（Biblica Hebraica Stuttgartensia, 1970 年出版）的經文，是採用主後 1008 年的抄本，此抄本是主後第十世紀，由提比利安經文學者亞修（Ben Asher）所完成。研究舊約的學生都必須從馬所拉經文開始研讀，但是抄寫者的錯誤在所難免，因此在研讀之時，必

須參考其他希伯來經文，以及很接近早期經文的古代譯本[1]。

我們很幸運，昆蘭古卷中有四片傳道書的抄本，已於 1954 年出版[2]，內容包含第五至第七章的一部份。由手抄的風格來看，這些抄本約於主前二世紀中葉完成，大多數不同的地方祇是拼字方面有出入。慕蘭伯（Muilenburg）指出，昆蘭古卷與馬所拉經文不同的地方有十處：在昆蘭本中，五 14 爲「for」而非「as」，五 15 及七 6省略了「and」，六 3 有兩個字次序不同，七 2 爲「宴樂之家」而非「飲酒之家」，七 7 爲「敗壞」而非「毀壞」，七 19 爲「幫助」而非「加强」，六 4、6 與 七 4 有些許不同[3]，但意思並無出入。這些相異之處都屬無關緊要，因此，昆蘭抄本頗能肯定傳統馬所拉譯本的可靠性。

原文證據的另一資料，是舊約古譯本。其中最重要的就是七

1. 細節參 B. J. Roberts, *The Old Testament and Version* （1951）；E. Würthwein, *The Text of the Old Testament*（1957）；R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament*（1970）,pp. 211–243。
2. 參 J. Muilenburg, 'A Qoheleth Scroll From Qumran', BASOR, 135, 1954, pp. 20–28。
3. 不同之處如下：

	4QEc	MT
五 14	*ky'*	*k'šr*
五 15	*gm*	*wgm*
六 3	*hnpl mmnw*	*mmnw hnpl*
六 4	*hlk*	*ylk*
六 6	*w'mlw'*	*w'lw*
七 2	*ś]mḥh*	*mšth*
七 4	*byt*	*bbyt*
七 6	*gm*	*wgm*
七 7	*wy'wh*	*wy'bd*
七 19	*t'zr*	*t'z*

十士譯本。此譯本約在主前第三世紀就已從摩西五經開始逐步進行，約於主前二世紀末完成，而傳道書是何時譯成，就不得而知了。艾斯弗（O. Eissfeldt）宣稱，西拉（Ben Sira）約在主前130年就已完成所有律法書、先知書和智慧書[4]。但巴斯雷（D. Barthelémy）聲言，七十士譯本的傳道書是亞基拉（Aquila）所譯，他在第二世紀完成了一本出色的希臘文譯本[5]。七十士譯本相當直譯，頗能爲傳統的馬所拉譯本作證。

敍利亞版，又名巴斯達（Peshitta），是主後二世紀初期或中期完成的[6]。

另一個證據，是第四世紀耶柔米的武加大譯本，這是早期拉丁文的修訂本。儘管武加大譯本是根據馬所拉希伯來文版，但耶柔米對經文的判斷，仍深受七十士譯本的影響[7]。

據梅瑟（S. A. B. Mercer）的推測，傳道書的衣索匹亞版，年代應在主後650年以前。此版本顯然對馬所拉本、武加大譯本甚至古拉丁本和敍利亞本都有認識。梅瑟指出，有十八處是依從馬所拉本，而非七十士譯本；另有十四處顯出對馬所拉本之前的希伯來本有認識[8]。

亞蘭他珥根語的傳道書對於經文研究沒有太大意義，因它是很自由的意譯本，且年代不會早於主後第五世紀；它之所以引人

4. O. Eissfeldt, *The Old Testament-An Introduction*（1965）,p. 703.
5. D. Barthélemy, *Les devanciers d' Aquila*（*VTS*,10, 1963）, pp. 32f., 158 f
6. *The Old Testament in Syriac*, part Ⅱ, fasc. 5（Leiden, 1979）.
7. 參 *Biblia Sacra iuxta Latinam Vvlgatam Versionem*, XI, *Proverbia, Ecclesiastes, Canticum Canticorum*（1957）.
8 參 S. A. B. Mercer, *The Ethiopic Text of the Book of Ecclesiastes*；*The Oriental Research Series*, 6(1931).

注意，主要是在註釋史上可代表某一階段[9]。

研究這些版本，我們可以歸結出傳道書的原本保存甚是妥善，比許多舊約經卷困難更少，昆蘭抄本和其他版本都支持馬所拉的傳統抄本。

Ⅱ、傳道書的年代、作者與文學溯源

在這個世界上，生命並沒有什麼基本的改變，因此，我們不需要先定出傳道書的年代，才接受其信息。這正是傳道者的思想出類拔萃之處——他在任何時空之內，都能卓然而立。其實本書對年代也提供了一些脆弱的綫索：如語文、可能源自外國的思想，以及內文的宣稱等。

語文

二十世紀中葉，對傳道書的語文背景有三方面爭論。馬格林（D. S. Margoliouth）曾假設，其語文「不太像晚期的希伯來文，倒像外邦的希伯來文」[10]，1921 年布基（F. C. Burkitt）强化此說[11]，1945 年西門曼（F. Zimmermann）正式立論，指出傳道書乃從亞蘭文翻譯而來[12]。1948 年陶瑞（C. C. Torrey）[13]、1950 年金斯伯（H. L. Ginsberg）[14]都支持此說。哥笛斯(

9. 參 A. Sperber, *The Bible in Aramaic*, vol. IVA, *The Hagiographa* (1968).
10. *The Jewish Encyclopaedia* (3.1923), 5, p. 33.
11. F. C. Burkitt, 'Is Ecclesiastes a Translation?', *JTS*, 23, 1921, pp. 23–26
12. F. Zimmermann, 'The Aramaic Provenance of Qohelet,' *JQR*, 36, 1945–6, pp. 17–45; followed by 'The Question of Hebrew in Qohelet', *JQR*, 40, 1949, pp. 79–102.
13. C. C. Torrey, 'The Question of the Original Language of Qohelet,' *JQR*, 39, 1948, pp. 151–160
14. H. L. Ginsberg, *Studies in Koheleth* (1950).

R. Gordis）卻連續撰文表示異議，他主張傳道書原文確爲希伯來文，但屬於晚期的希伯來文[15]。1952 年，雙方的辯論又更進一步：達戶（M. Dahood）聲稱，傳道書是以準確的腓尼基語寫成，且顯然深受迦南腓尼基人的文學影響[16]。哥笛斯又反駁了達戶的理論[17]。

傳道書的亞蘭文形式並不能證明它是屬晚期作品。雖然亞蘭文形式的比例的確相當高[18]，但因數量很少，我們必須謹慎，以免賦予過多的意義。

可能從主前十世紀起，聖經所用的希伯來文就已有這種形式，以後幾世紀漸遞增加，直到主前六至四世紀臻於顚峯。因此這

15. R. Gordis, 'The Original Language of Qoheleth,' *JQR*, 37, 1946, pp. 67–84；'The Translation Theory of Qoheleth Re-Examined,' *JQR*, 40,1949, pp. 103–116；'koheleth–Hebrew or Aramaic?', *JBL*, 71, 1952, pp. 93–109.
16. M. Dahood,'Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth,' *Bib*, 33, 1952, pp. 30–52, 191–221; 'Qoheleth and Recent Discoveries,' *Bib*, 39, 1958, pp. 302–318. Similar suggestions had been made earlier by C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*（1947）,p. 123.
17 R. Gordis, 'Was Koheleth a Phoenician?', *JBL*, 74, 1955,pp 103–114; 'Qoheleth and Qumran–A Study in Style', *Bib*, 41, 1960, pp. 395–410.
18. 亞蘭文出現的次數目前還沒有統一的看法。可能爲：*k*ᵉ*bar*（一10, 等），*m*ᵉ*dînâ*（二 8，五 7），*šabbe*ᵉ*ḥ*（四 2，參八 15），*'inyan*（一 13, 等），*tâqan*（一 15，參七 13，十二 9），*taqaṗ*（四 12，六 10），*'al-dibrat*（三 18，七 14，八 12），*peašer*（八 1），*šilṭon*（八 4），*q*ᵉ*rab*（九 18），*gûmmaṣ*（十 8），*yissâken*（十 9），*ben-ḥôrîm*（十 17），*madda'*（十 20），*baṭ*ᵉ*lû*（十二 3），和母音 '*ᵃbadêhem*（九 1）和 *h*ᵉ*kel*（一 2，等）參 O. Loretz, *Qohelet und der Alte Orient*（1964）,pp. 24–25；也參 M. Wagner, *Die Lexicalishen und Grammatikalischen Aramäismen im Alttestamentlichen Hebräisch* 1966），他認爲傳道書 3.1％原是亞蘭文（P 145）C. F. Whitley 的觀點相似（*Koheleth*（1979），pp. 147f.），他將本書的年代定在主前 152～145 年。更早的作品（如 F. Delitzsch 與 C. H. H. Wright）則需要修定，因爲對閃族語言的知識已有進步。

種形式對於決定本書的年代沒有多大意義[19]。

傳道書是亞蘭人所作之說更不可能。本書並不想涉及此爭論的複雜細節，在此必須聲明，西門曼、陶瑞及金斯伯的主張，只是以一些歪曲的校正，和暗示有誤譯之處爲佐證，其思想雖然巧妙，但卻欠說服力。僅以一例顯示這理論的破綻：在十 18 中，動詞 *mkk* 和 *dlp* 的組合，乃是一句古迦南的口頭禪[20]。因此本書由亞蘭文翻譯來之說，實有欠允當。

至於受迦南腓尼基人的影響一說，倒是相當棘手的問題。達戶主張，在某一時期，傳道書原文的輔讀子音較馬所拉本更少。陰性名詞以 *-t* 爲結尾，條件性前置詞爲 *'lw*，前置詞 *s-*，冠詞的不規則用法，絕對不定詞後接獨立代名詞，代名詞單獨使用以代表 'be' 動詞，使用 *'āḏām*，日光之下，以及七……八等片語（傳十一 2），這些都與迦南和腓尼基語相似，但在舊約中卻是傳道書所特有的。即使找出所有類似點，將其份量彙集起來，以指出原作是準確的「腓尼基語」，也仍是疑點重重。達戶學派的著作本身曾指出，在部份舊約中，可發現爲數可觀的經文，與烏加列和腓尼基語有相似處。約伯記、詩篇、箴言、以賽亞、以西結和那鴻書，均在其列。

最大的困難是：從語文資料看不出傳道書適合放在希伯來語文的那一時段。它和所謂所羅門時期的著作（雅歌、箴言一部

19. A. Hurvitz, 'The Chronological Significance of"Aramaisms"in Biblical Hebrew,' *IEJ*, 18, 1968, pp. 234–240, 論及這個題目的困難所在，以及在何種情況下亞蘭文可能有意義。按著他的標準來鑑定，傳道者使用 *šlaṭ*（也許是代替更早的 *mašal*）可能是晚期作品的證明（但參見附註 26）。無論如何，一個字不可能重要性那麼大。

20. 參 C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*（1963），p. 180, text 68 ：17.

份）並不一致；而與第四世紀瑪拉基或以斯拉時期的希伯來文又無呼應之處；與昆蘭古卷的希伯來文也不盡酷肖。*pardès* 和 *pitgam*, 二字常被視爲借自波斯語。若是如此，現行的傳道書便可能是波斯時期[21]或其後編著成的[22]。

由此可知，傳道書的語文目前尚不能作爲判定年代的充份資料。其特殊的風格可能是用以表達悲觀文學之故；其用語爲希伯來北部方言一說，可列入考慮；其用語是腓尼基化的方言一說也不無可能。總之，既然沒有任何文獻的特性與它相同，因此就不能用這種方法來確定日期。傳道書的語文在方言學上的意義，可能更勝於年代學。

希臘的影響

第二項因素，是本書對早期希臘著作的依賴性有多大。這位傳道者的確對古代近東的悲觀主義有一些認識，並且互相有影響[23]，然而他與類似的希臘著作又有何關係呢？1792 年齊克爾（Zirkel）提出一說，認爲從傳道書的語言中，可以測出希臘的影響。現在幾乎所有學者都否定這種說法[24]。蘭斯頓（H. Ran-

21. 古文件中若有以近代的字代替古字，就可將日期稍微挪後。參見 K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*（1966）pp. 141–143.

22. 參 M. H. Pope's，他對雅歌的 pardes 也有類似的看法。雖然他不認爲此書全然是早期的作品，但也不覺得書中包含 *pardes* 一字有任何重要性（參見 *Song of Songs* 1977,p. 31）。G. Archer 相信這字起源於梵文（*A Survey of Old Testament Introduction* 1964,p. 470）。

23. 關於與米所波大米的接觸，參 O. Loretz, *Qohelet und der Alte Orient*（1964）；對埃及的接觸，可參 P. Humbert, *Recherches sur les sources Egyptiennes de la Littérature Sapientale d' Israël*（1929）,Humbert 的例子也許太誇張。

24. 十九世紀末期有幾位學者持此觀點，見 C. C. Forman, *JSS*, 3, 1958, pp. 336f.

ston）於 1952 年檢討此問題[25]，認爲傳道書中可發現戴具尼斯（Theognis）和赫胥得（Hesiod）的影響。如此說來，傳道書的年代可能應在亞歷山大死後（主前 323 年），正值希臘文化橫掃古世界之時。

近來多數學者已不再去追溯希臘的影響。勞瑞茲（O. Loretz）認爲根本沒有[26]，其他人如布萊特（J. Bright）[27]認爲只有少許而間接的影響。韓蓋爾（M. Hengel）[28]認爲，所有想要証明它是靠賴某一希臘學者（如伊彼鳩羅 Epicurus、赫克利圖 Heraclitus、赫胥得、戴奧尼斯）的努力，盡歸徒然。然而，他卻贊成克魯伯（R. Kroeber）的說法，將年代定於主前 270 至 220 之間；他認爲「就思想與語氣來看，作者的確曾接觸過希臘主義的精神」[29]。

韓蓋爾也認爲，從與希臘的類似點來引證本書的年代，是不夠充分的，「因爲世界各地都有論智慧之文，而其題材也是普世性的，因此雷同之處並不能說明其來源亦相同。」他也否定了以某些特定的字來追溯希臘風格的作法。然而，他還是感覺傳道者的精神很希臘化：他强調個人經驗的批判分析，他對糾正不義的冷漠超然，他的神觀較接近一般性，不太像以色列人那麼獨特，他敢於批判傳統的猶太教等，在在都反應出希臘式的見解。

25. H. Ranston, *Ecclesiastes and the Early Greek Wisdom Literature*（1925）.
26. O. Loretz, *Qohelet und der Alte Orient*, pp. 45–57. Cyrus Gordon 在 'the complete absence of Greek influence,' *IEJ*, 5, 1955, p. 87 中也提到。
27. J. Bright, *A History of Israel* ²1972），p. 452.
28. M. Hengel, *Judaism and Hellenism*（1974）, vol. 1. pp. 115–128；vol. 2, pp. 77–87.
29. 同上, vol. 1, p. 116；參 R. Kroeber, *Der Prediger*（1963），p. 47.

因此，韓蓋爾的論證仍然假定傳道書是主前第三世紀的作品。那麼，若此假設正確，在本書中看出希臘色彩就可能是對的。但這個論證乃是循環論證，對於希臘作者影響的證據，並不具說服力，只是基於假設而將傳道書的年代訂於第三世紀。

然而，對於傳道者的作品是受希臘影響之說，我們必須小心。理由如下：所提及的類似點多半都是細微末節，而且在古代近東的作品中俯拾可得。人類對未來的無知、要求更高的智慧、對上帝或諸神的倚賴、地上報應的矛盾不合——這些在傳道書、戴奧尼斯，赫胥得的作品中常見的主題，在古代近東相當普遍。這些類似之點不過表明以智慧爲文的題材大同小異，倒不見得是特別的借用。而傳道書中高舉以神爲中心、以審判爲方向的生活，與戴奧尼斯那種蒼白的感覺主義極不相同。早自主前三千年起，就有對人生和宿命的悲觀主義論調，顯然這是希臘人和傳道書作者都知道的；我們實在不需要假定傳道者是汲取希臘文學的內涵。傳道書的日期不能由這些因素決定[30]。

內文的宣稱

傳道書不僅是智慧之言的總匯，也是故事體裁[31]。全篇間或顯出一個人的身影，「傳道者說」爲其謙稱。從一開始（一2）我們就婉約得知，這是一個人轉達另一位人士的智慧之言。

30. F. Dornseiff 也認爲古代近東對 Hesiod 有影響（參見 *Kleine Schriften*, I. *Antike und Alter Orient* 1956, pp. 72–95）P. Walcot 將 Hesiod 的 *Works and Days* 與埃及的 Instructions of Onchsheshonqy 二者相似的主題作比較，（Hesiod 和 the *Instructions of Onchsheshonqy JNES*, 21, 1962, pp. 215–219）

31. 對這一點，參 Michael V. Fox 所著 'Frame–Narrative and Composition in the Book of Qoheleth', 一文 *HUCA*, 48, 1977, pp. 83～106 其思路甚是特別。

全卷約至中間（七 27），這些字再度出現，有如一個巧妙的提醒。到結束時（十二 8）這些字又再度出現似乎惟恐我們忘記。全篇故事的前後，附加了標題（一 1）和結語（十二 9～14）。

究竟本書中的那兩位人物是誰呢？是一個人轉述另一人的作品？抑或是一個人發表自己的作品，而身兼二角，一是智慧人，一是資料的編輯？這兩種可能性都有跡可尋。從一方面而言，「傳道者說」這聲音最自然的解釋，是指作者之外的另一人；作者則是一位編輯，發表他所崇敬之智慧人的言論。暫且將一 2，七 27，十二 8 擱在一邊，可以看出在全書中傳道者乃是以第一人稱提及自己，而非用第三人稱。雖然一 2 和十二 8 可以解釋爲自我介紹和自我告誡，但七 27 中的「傳道者說」乃是插入的一句話，發言的人當時必然是從帘幕中窺視的另外一位，否則就毫無意義了。而福克斯（Fox）說：「一個作者雖然會以第三人稱提及自己，但他在以第一人稱寫的句子當中，不太可能會這麼作。」

另一方面，即使是很短的一段話，如十二 9～14，所用的片語與本書大部份的風格與措辭都能緊密呼應。如：使用 *wᵉyōṯēr*（智慧，十二 9、11，參見七 11 等），說到「衆人」的方式（十二 9，參見四 16），片語「統管……」（在希伯來文的十二 11，參見十 11、20；五 10、12，八 18 稍有出入），這些都與全書的風格完全相符。德立茲（Delitzsch）指出，十二 9～11、一 7 和六 5 的結構甚是一致。

根據這些現象，可以設一假說（可能再沒有更恰當的了）：本書乃出自一位編輯之手，他以自己的話與風格來轉達另一位受人尊敬的智者的訓誨。那位可敬的教師是「傳道者」（希伯來文爲 *Qōhelet*）；轉達 *Qōhelet* 之智慧的編輯，是一位匿名且無聞

的傾慕者或門徒，他寫作的時間、地點無法確知。因此全書風格雖然統一，卻有兩位作者；一位是完成原始資料的，在他背後還有一位匿名的編著者。

那麼究竟傳道者是誰？爲什麼要使用一個謎樣的名字？「在耶路撒冷作王[32]，大衛的兒子」(一 1)和「以色列的王」(一 12)這些措辭很清楚是指所羅門。當然，「大衛的兒子」可以指他任何一位子孫；大衛王之後許多代，有一位哈突仍被稱作「大衛的子孫」(拉八 2)。而在撒瑪利亞陷落後(主前 722 年)，「以色列」可用來稱呼南方的猶大；甚至在那之前，偶爾也可如此稱呼。因此，理論上任何一位坐大衛寶座的王都可能是作者。雖然如此，從傳統對所羅門的看法(王上二～十二；代下一～九)，讀者無須更進一步的說明，便自然會想到這個頭銜是指他而言。二 1～11 的記載也顯然是所羅門的追憶，幾乎每一句話都能在所羅門的生平中找到呼應之處。

波頓（B. Porten）指出，王上八章的故事中，也使用 *qhl* 字根作若干段落的始與末[33]。

然而，有些綫索可看出所羅門本身並非作者。不僅發表者顯然與傳道者有別，全書也避免提及所羅門的名字。*Qōhelet*'（一 1、2、12，七 27，十二 8～10，一般譯作傳道者）可能是一個筆

32. H. L. Ginsberg（*Strdies in Koheleh*,1950, pp. 12ff.；*WIANE*, p. 149）認爲 *mlk* 不是 *melek*（君王），乃是 *mōlēk*, 他解釋爲「一位財產擁有者」，是引自 -阿拉伯動詞，意爲「擁有」。W. F. Albright 視它爲 *molek* 或 *mallak*，譯爲「顧問」，根據亞蘭文動詞 *mlk*「協談」（*WIANE*, p. 15）。雖然這些假定很吸引人，然而只是推測而已。一 12 並沒有刪除「在以色列之上」的證據，因此這兩種理論都不能成立。

33. B. Porten, 'The Structure and Theme of the Solomon Narrative (1 Kings 3–11)', *HUCA*, 38, 1967, pp. 93–128.

名。字根 *qhl* 可用於「召集」或「集合」人，而非收集事物。有相似結構的名字（ *sōperet* ，譯爲瑣斐列，與「文士」同字，拉二 55；*pokeret*，譯爲玻黑列，與「包紮者」同字，尼七 59）是指個人，然而這類名字似乎是源出自某些頭銜。如英文的貝克（Baker）或史密斯（Smith）是名字，也是職業。本字的動詞形式爲 *nighal*（召集，被集合）和 *highîl*（有時要召集起來）。如此，*Qohelet* 這名字的含意，可能是「一個召集羣衆來告誡的人」，而且他還擁有官方的力量，所以能用帶冠詞的「the *Qohelet*」（七 27）。這個含意在列王記上八章 1 節很容易了解，所羅門在那裡集合（*qhl*）以色列百姓來敬拜、禱告、訓誨[34]。譯爲「傳道者」，眞是再恰當不過了。

因此我們可以作成結論：作者乃一匿名編輯，一位編著者，寫作目的爲維護對以色列之神的信仰。他是所羅門的傾慕者，以智慧文學的方式，寫下所羅門一生的功課。因爲在這方面所羅門是相當有名的。然而傳道書並非匿名的；作者只是避免用所羅門之名，而以「傳道者先生」來說明其資料出處，其實除了名字之外，這位傳道者與所羅門的特性完全相同。結語部份勾勒出傳道者的形像，指出他是歷史上一位實在的人物：智慧人、箴言的蒐集者、教師和著者。

除了所羅門之外還有誰符合？所以不用他的名字，乃因編著者是以自己的方式寫作，而不願意讓人誤以爲是所羅門直接的作品。然而他認爲，這些都是所羅門的素材，若他曾講論悲觀主義，必然會這麼說。特意使用「傳道者」可能會更引人注意，就好

34. 此觀點認爲，*Qohelet* 的形式 qal 相當於 hiphil。以 qal 取代衍生動詞作用的趨勢，在後期 Mishnaic 希伯來文中特別顯著。（參見 M. H. Segal, *A Grammar of Mishanic Hebrew* 1927, p. 56）

像一本以「英王約翰・史密斯」爲筆名的書，是刻意要從一英國王朝的觀點來發表言論。本書的故事十分眞實，從所羅門的經歷中摘出了耀人眼目的功課。而傳道者本人也誠實地簽下自己的名字（我們不妨如此改寫）：

「傳道者先生・以色列的王」。

本書日期無法確定。如果書中的波斯字相當顯著，日期就可能在主前第五世紀之後。但如果這類源自伊朗的字不足以成爲決定日期的因素，（很可能會如此）那麼，這件公案只好懸著，直到我們對本書所用的獨特方言有更多的認識爲止[35]。

Ⅲ、正典問題

我們或許可將正典區分爲先天性的與後人追認的兩類。任何直接出自神權威的經典，從寫作的當時或文稿初成之日，便是正典。追認的權威則是另一回事[36]。

35. 主張晚期的理論，還經常提到一些觀點：i. 書中歷史事件的辨認（參四 13～16，九 14～15）；ii. 在傳道者的言論中，反映出以色列被擄之後社會的衰敗；iii. 傳道者提到王權時頗具批判性，並提到「我以前在耶路撒冷的諸王」，（一 16，二 9）時，這些論點沒有一個很有份量，最好將其擱置一旁。至於四 13～16；九 14～15 究竟是否根據歷史事件，並沒有一致的看法。要由傳道者所說的社會形態來定日期，是非常主觀的；這些言論道出了任何時代人類的光景。在所羅門之前耶路撒冷的確有好些王，而且一 16 和二 9 所提到的不是王權而是智慧。對於這些爭論，可參 E. J. Young, *Introduction to the Old Testament*（1960）pp. 367–369；H. H. Rowley, *The Growth of the Old Testament*（1950）,pp. 152–154.

36. 參 E. J. Young, 'The canon of the Old Testament' in C. F. H. Henry(ed.), *Revelation and the Bible*(1959), pp. 153–168。在考慮正典的因素時，若想注重「經文和神子民之間的特殊關係，因神子民是正典的組成要素」，可參 B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (1979),pp. 46–103

早期的正典

一般而言，舊約正典是如何一步步爲大衆所認定的，我們很難得知。雷曼（S. Z. Leiman）對正典的定義是：「猶太人所接受的經典，作爲宗教行爲及（或）教義之用，其權威對歷代猶太人都有效，無論在公開或私下場合，都要研究並解釋。」[37]若按照這個定義，傳道書是於主前二世紀被列爲正典。

最早使用它的作者是西拉，但他沒有表明對本書地位的看法[38]。在希臘文譯本的前言提到「律法、先知書和我們列祖的其他著述」，傳道書很可能是包含在第三類中。雷曼認爲，馬加比二書二 14 那一段或許是描述律法、先知書以外的十三卷正典如何定案：「猶大搜集了所有因戰爭遺失的書」[39]。但最好不要從這一句話連想太多。

僞經以斯拉四書（主後一百年最後編定）中，第一次明確引用舊約廿四卷書，撒母耳記、列王紀、十二先知書、歷代志、以斯拉—尼希米記，都各成一卷。主後一世紀，約瑟夫提到三部分正典，共廿二卷書，很清楚將耶利米書——哀歌、士師記——路得記各自算爲一卷。

他又明確提到四卷「含有頌讚神之詩」：詩篇、箴言、傳道書和雅歌[40]。

昆蘭團體所用的正典也許無法準確估計，但它對傳道書的分

37. S. Z. Leiman,*The Canonization of the Hebrew Scriptures: The Talmudic and Midrashic Evidence*（1976），p. 14.

38. Ben Sira 與傳道書的關係，可參 T. Middendorp, *Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus*（1973），pp. 35–90.

39. S. Z. Leiman, op. cit., p. 29.

40. *Against Apion* 1. 37–43

類處理及使用，值得注意[41]。

雖然新約中沒有明明提到傳道書，從新約也可看出，主後一世紀正典可分爲三部分。但路加福音廿四章 44 節提到「詩篇」一辭，可能是指那十三卷書整體而言。早期基督徒作者有幾位清楚提到，傳道書是在聖經正典之列，如撒狄主教梅里脫（主後 170 年），俄利根（主後 185～225 年），撒狄主教伊皮法紐（主後 315～403 年），耶柔米（主後 347～419 年）[42]。

在早期猶太作家中，有一本匿名且未註日期的猶太經典（Talmud）版本，Baba Bathra，其中 14b～15a可看出正典是分爲三部分，傳道書清楚包含在內。有些拉比的版本（如 Bemidhbar Rabbah 十四 4；Koheleth Rabbah 十二 12）也採用傳道書十二 12（「在此之外，你當受勸戒」譯註：和合本譯爲「還有一層，……」），作爲警語，警戒人不要去讀神所默示的廿四卷以外的書籍。

雷曼引證說，二世紀的拉比曾辯論先知書（prophets）與著述集（writings）是否地位同等，多數人都以爲然[43]。西弗瑞（Sifre）的申命記註釋中認爲，傳道書的權威正如阿摩司書或耶利米書，因爲作者是所羅門。「阿摩司的話（譯註：阿摩司書原文第一句話）和傳道者的言語……寫法非常相似。

這豈不是所羅門的先知性講論嗎？難道他不能以其善用比喻的一半智慧，來編著這三本書嗎？」

41. For possible evidence of use of Ecclesiastes in the Thanks-giving Hymns. 參 I. H. Eybers' comments in S. Z. Leiman (ed.), *The Canon and Masorah of the Hebrew Bible* (1974), p. 23.
42. 參 S. Z. Leiman, *The Cononiwation of the Hebrew Scriptures*, pp. 41–50 for details.
43. 同上., pp. 60–64.

有人說，主後第三世紀的拉比利米（Joshua ben Levi）也持相同看法：「聖靈在他身上，他就寫了三本書：箴言、傳道書、和雅歌」。雷曼根據早期拉比的證據指稱，他們的看法與中世紀猶太人的觀念不同：「著述集與先知書在神聖的等級或默示的方式上並沒有差別，因爲在描述先知書或這十三卷書時，『預言』和『聖靈』之辭交替使用」[44]。

在傳道書中有些矛盾的敍述，因此顯然有人會對其正典地位質疑。

在安息日篇（Sabbath）30下告訴我們，有一位第三世紀的拉比曾說：「古時賢者曾想要抽出傳道書，因爲它的話自相矛盾，……他們也希望抽出箴言，因爲它的敍述自相矛盾。但爲什麼他們沒有這麼作？他們說：『我們豈不曾考察傳道書，發覺其一致性？』」而拉比拿單的亞博篇（Aboth）一章4節也告訴我們，一位二世紀的拉比曾說，傳道書曾一度暫時被抽出，直到它的話得著清楚的解釋。

在主後二世紀，拉比西門與約瑟提及傳道書正典地位的爭論，希列（Hillel）學派否定它，但撒瑪（Shammai）學派肯定它[45]。而一位出色的撒瑪派學者布達（Baba ben Buta）曾公開解釋傳道書[46]。

一般傳統認爲，傳道書與其餘十二卷著述，都是在主後一百年亞米尼亞會議中（Synod of Jamnia）中納入正典的[47]。然而，各項證據却似乎不能完全擔保這個說法。拉比的討論要點並

44. 同上，p. 66. I. translate the Hebrew words in this quotation.
45. 參 the rabbinic texts M Eduyoth 5：3 and M. Yadayim 3：5
46. S. Z. Leiman, *op. cit.*, p. 112
47. E.g. H. E. Ryle *The Canon of the Old Testament*（1892），p. 173

非傳道書是否屬於正典，而是爲什麼它是正典。亞米尼亞會議所討論的是已經被視爲正典的經卷，並不對任何一卷的資格存疑[48]。

今日的正典

傳道書的內文宣稱，他的智慧來自「一個牧者」，在這智慧之外的一切，未來的智慧人必須非常小心（十二 11～12）。這「一個牧者」不太可能是指所羅門或是作者；若是如此，則意謂對所羅門之外的一切智慧均表懷疑，這實在不像作者的看法。「一個牧者」應當是指神。這一句話無疑是「啓示」的謙遜說法，也是向新約的宣稱所邁出的一步。新約指稱：所有的聖經，都是神所默示的（提後三 16），傳道書也包含在內。

傳道書的正典問題涉及這個宣稱的可靠性，這是神學問題，也是個人與歷史的問題。怎樣才可以辨識聖經的任何一部分是否具有天賦的權威？無論我們的立場如何，總免不了落入一種循環論證中。反對任何宗教文獻有權威的人，會對傳道書有所預設，而發現他所提出的疑問果然存在。另一種人來到聖經面前，或是傳道書面前，懷著開放的心預備聆聽，就會發現傳道者對他說的話是聞所未聞的。這兩種人都落入了某種循環——但後者可能是螺旋狀循環，因爲他後來的立場會高過起初之時。

有六項因素可用以辨識聖經文獻的靈感：(1)它在救贖歷史中的地位；(2)作者或相關作者；(3)內容；(4)保存情形；(5)教會的見證；(6)聖靈的見證。傳道書與所羅門的關係，無疑有助於其辨

48. 參 R. C Newman,'The Council of Jamnia and the Old Testament Canon', *WTJ*, 38, 1975～6, pp. 319–349；J. E. Goldingay, *Approaches to Old Testament Interperation*（1981）,pp. 139–145

識。雖然我們發現所羅門可能並非實際的作者，但其地位並不如想像那樣會遭貶抑；正如有些新約書卷是屬「使徒的」，但其直接作者却非使徒本人。傳道書顯然是屬「所羅門的」，但却非直接由他執筆。傳道書在救恩歷史中有份，因它與由所羅門啓始的智慧傳統息息相關。它能妥善保存於這種環境中，也值得我們深思。

分析到最後，實在是書中的信息攫取了我們。有人有耳却不聽；有人會說：「我們再聽你講這個吧！」（徒十七 32）；但有人却會說：「從來沒有像他這樣說話的！」（約七 46）。

Ⅳ、傳道書的古代近東背景

傳道書是一種文學傳統的以色列樣本，這種文學遍及古代近東，即著名的「智慧文學」。在主前三千年末、二千年初，蘇美人專心著作，寫成體裁豐富的文學，包括謎語、箴言集以及大大小小令人深思反省的散文。

短的箴言包括一些相當於我們所說的「血濃於水」、「一波未平、一波又起」等成語，蘇美人則說「朋友一天，親戚一世」、「才脫離公野牛，又遇到母野牛」[49]。

較長的作品包括一篇詩體散文，是由五塊碑文和斷簡重組而成，內容是關於苦難的問題，使人聯想到約伯記：

你不斷將新的痛苦加添給我，
我進入屋內，心靈沉重，
我，同樣是我，走向街道，心靈愁悶，
我公義的牧人，大能的勇士，對我發怒，
他滿懷敵意地望着我。

49. S. N. Kramer, *History Begins at Sumer*（1961）, pp. 181–182.

我的牧者以惡勢力攻擊我，我却不是他的敵人，
我的同伴都不向我說一句眞話，
我的朋友對我公義的話語報以謊言[50]。

另一蘇美人的作品，蘇魯巴訓誨，約於主前二千二百年或更早以前完成；古巴比倫版（主前一千八百年？）及近巴比倫版本（主前一千一百年？）都曾提及[51]；巴比倫也承繼了這項傳統。如一系列的寓言[52]所謂「巴比倫約伯記」*Ludlul Bel Nemeqi*，這是一段多采多姿的傳統[53]，年代至少在主前兩千年；還有較少引起爭論的智慧訓言[54]；和巴比倫版的蘇魯巴訓誨[55]。較晚期則有阿希家的話，最出名的版本是主後五世紀的亞蘭文版，但在西拿基立和以撒哈頓的時代（主前七世紀）就已有亞述版本[56]；另

50. 參 *ANET*, p. 590；S. N. Kramer,（"Man and his God", A Sumerian variation on the "Job" motif), *WIANE*, pp. 170–182. 見 'The First Proverbs and Sayings', S. N. Kramer 16 章，*History Begins at Sumer*（1961）；E. I. Gordon, *Sumerian Proverbs*（1959）,pp. 1–21；J. J. A. van Dijk, *La sagesse sumero-accadienne*（1953）。要得到「富教導性」智慧書卷的經文，最新指南可以參 K. A. Kitchen, 'Proverbs and Wisdon Books of the Ancient Near East', *TB*, 28, 1977, esp. pp. 111–114.
51. 參 D. J. Wiseman,'Israel's Literary Neighbours in the 13th Century B. C.', *JNSL* 5, 1977, esp. p 85；B. Alster, *The Instructions of Suroppak*（1974）. Alster 認爲 Abu Salabikh 最早的蘇美文版日期更早，約在主前 2500 年。
52. 參 Lambert, pp. 21–62.
53. D. J. Wiseman（*art. cit.*, p. 83）refers to an unpublished text to be dated before 1100 BC, which has often been the date given to this text.
54. 參 Lambert, pp. 96–107.
55. 參 Lambert, pp. 92–95；B. Alster, *op. cit.*
56. 參 *ANET* pp. 427–430；A. E. Cowley, *Aramaic Papyric of the Fifth Century* B.C.（1923）,pp. 204–228.
57. 參 Lambert, pp. 110–115.

有一本主前一千年到七百年間的給王子的獻言[57]。魏茲曼提到，從古巴比倫時代（主前一千七百年）到主前七世紀，寓言和比喻常出現於信件中[58]。

對艾布拉（Eblaite）智慧文學的研究還需花一番工夫；但顯然從主前三千年起，艾布拉已經有比喻、謎語及寓言，都與智慧文學有關[59]。亞瑪拿（El Amarna）信件寫於主前十四世紀，是迦南王給法老王的信，其中引用了箴言式的話，是早期智慧作品的證據。主前十三世紀的烏加列碑文則有亞喀得文（Akkadian）及赫文（Aittite）寫成的「蘇巴——奧林訓誨」[60]。

同一支流的智慧作品也可見於埃及。主前三千年中期，智慧之言由口傳變爲文字形式，產生一系列智慧作品。主前二千七百年到二千四百年所寫成的作品有：伊姆荷田訓誨[61]，他荷田訓誨[62]，可吉尼訓誨[63]，和哈迪迪訓誨[64]，後者是智慧語錄集。阿尼訓誨[65]、阿曼尼莫培訓誨[66]也屬於這傳統，可能是主前十一至十世紀寫成的。有較多質疑與爭論成份的作品，則爲抗議社會的善辯的農夫[67]，富神學性的法老的神性[68]，和默想作品飽學之士頌

58. D. J. Wiseman, *art. cit.*, p. 89.
59. 參 G. Pettinato, *Orientalia*, 44, 1975, pp. 361–374.
60. 參 D. J. Wiseman, *art. cit.*, p. 85；C. F. A. Schaeffer（ed.），*Ugaritica V*（1963）, pp. 273–290, 779–784.
61. 參 G. Posener, *Revue d' Egyptologie*, 6, 1949, p. 31.
62. 參 *ANET* pp. 412–414.
63. 參 M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, vol. 1（1973）, pp. 59–61.
64. 參 *ANET*, pp. 419–420.
65. 參 *ANET*, pp. 420–421.
66. 參 *ANET*, pp. 421–425.
67. 參 *ANET*, pp. 407–410.
68. 參 *ANET*, p. 431.
69. 參 *ANET*, pp. 431–432.

這一類作品組成了古代近東的「智慧文學」。舊約本身證實智慧有其國際性，它曾提到過的智慧包括埃及(創四一 8；出七 11～12；王上四 30；賽十九 11～12)、以東(耶四十九 7；俄 8)、亞拉伯(箴三十 1，卅一 1；和示巴女王的故事)、腓尼基(結廿七 8～9，廿八 4～7、12、17；亞九 2)、「東方」(王上四 30)、巴比倫(賽四十七 10；耶五十 35，五十一 57；但一 20，二 2、10、12～14、18、24、27、48，五 7～8、11、15)和波斯(帖一 13，六 13)。

在以色列，智慧文學的技巧很早就爲人所知，並被使用。約坦的寓言(士九 7～15)，參孫的謎語(士十四 12 以下)，對掃羅(撒上十 12)與大衛(撒上十八 7)的歌謠，「古人的俗語」(撒上二十四 13)，拿單的比喻(撒下十二 1～4)和提哥亞女人的比喻(撒下十四 5 以下)在在反映出智慧人的藝術。所羅門則成了以色列智慧文學的最大的推動力(王上二 6，三 28，四 29～34，五 7、12，十 1～13，十一 41；代下一 7～12，九 1～12)。但他的文學成品所存留的只有箴言(部份)，可能還有雅歌和詩篇七十二篇及一二七篇[70]。

70. 這些作品與所有智慧文學是否出自所羅門，尚無定論。R. B. Y. Scott 認爲，所羅門的傳說是不可靠的('Solomon and the Beginnings of Wisdom in Israel', *WIANE*,pp. 262–279)，但是宮庭人物中有智慧人的現象，早在所羅門之前幾世紀即爲衆所周知，因此對於列王紀上的故事不必質疑其可靠性。B. Porten 的看法較屬正面，他極力主張列王紀上三至十一章乃所羅門時代忠實的寫照，參見' The Structure and Theme of the Solomon Narrative(1 kings 3–11)',*HUCA*, 38, 1967, pp. 93–128. 雅歌的作者問題，參見 M. H. Pope,*Song of Songs*(1977) pp. 22–33 的評論簡介。贊同是所羅門時代或接近所羅門日期的學者，有 M. H. Segal, C. Rabin, G. Gerleman 等人。其他人覺得此詩歌雖包含了所羅門的題材，但最後的修訂日期較晚 (R. Gordis, W. F. Albright)。關於細節和一些參考資料，參見 M. H Pope, *loc, cit*.

根據司谷脫（R. B. Y. Scott）的建議[71]，我們至少可以列出以色列智慧文學的七個可能來源：(1)以色列文化民俗智慧的累積；(2)在家中和在學校的教育過程；(3)有恩賜的謀士脫穎而出，他們的忠告爲一般人和君王所看重；(4)某些人對知識的興趣與道德的關注；(5)透過聖殿和王宮的律法教師將智慧制度化；(6)以色列智慧作品和箴言集逐漸形成一整體，成爲進一步默想的材料，並可進一步累積智慧作品；(7)與周遭文化的智慧文學接觸時，可能會採納一部份，溶入以色列的整體中，同時或多或少印上了以色列立約信仰的戳記。

我們很難評估以色列受惠於周遭國家的智慧文學到什麼程度。例如，很多人宣稱，箴言是仰仗**阿曼尼莫培訓誨**，這種說法的基礎並不可靠[72]。當然，米所波大米、埃及和迦南智慧有許多類似之處，但以色列有她自己的傳統，與周遭國家的思想截然不同。所羅門的故事提到這類非以色列人的智慧，但却聲明以色列的智慧凌駕於周遭列國之上。因此我們必然會同時發現，既有雷同之處，也有根本相異之點。所羅門樂意運用鄰國人民的技術爲神建聖殿（王上五 6～12、18，七 14；代下二 17），但他所採用的結構却是獨特的（王上六 14～38）。在智慧文學中，我們也應以類似的眼光來看。雖然素材和工人可能來自其他地方，但整體內容乃是爲尊崇以色列的神。以色列的作者乃是用當代的文學形式來表現他們從神而得的信息。

71. 參 R. B. Y Scott, 'The Study of the Wisdom Literature,' *Interpretation*, 24, 1970, pp. 20–45, esp. p. 29

72. J Ruffle 在最近的研究中提出極有力的理論，認爲它們之間的關連性並不如某些人所認爲的那麼重要。參見 'The Teaching of Amenemope and its Connection with the Book of Proverb', *TB*, 28, 1977, pp. 29–68

胡茨（D. A. Hubbard）曾論到智慧文學與以色列信仰的關係：(1)王朝的建立與智慧文學傳統的興起有關；(2)先知在傳達他們的獨特信仰時，採用智慧文學的技巧；(3)智慧著作與律法有關聯，由申命記與箴言的關係可看出；(4) 詩篇有採用智慧這個主題；(5)在約瑟的故事中含有智慧文學的特性[73]。除此之外，我們還可以加上一點：以色列對於智慧文學的內容和背景有自己的看法。例如，儘管箴言不過只是現世的道理（例如箴六 6～11），然而，內文指出其資料來源爲所羅門、大衛和以色列（一 1），希西家和猶太（廿五 1）。整卷書中多次提到敬畏耶和華（一 7、29 等）、耶和華所賜的智慧（二 6 等）、神的盟約（二 17）、神的誡命（三 1）和聖會（五 14）。傳道書中沒有特別屬以色列的論題，因爲作者的言論乃是要放諸四海皆準，但其中仍曾提及大衛、耶路撒冷和以色列（一 1、12、16，二 7、9）；卅二次提到「那位神」；並提及聖殿、誓約的履行以及獻平安祭（五 1～7），凡此種種皆帶有以色列的色彩。

智慧文學有許多切面。學者往往試圖區分不同型態的智慧，研究其發展的各個階段，以及其環境。雷德（Von Rad）[74]和麥肯尼（Mc Kane）[75]曾爲一種「古老的智慧」下定義。雷德認爲，這是一種以人爲中心的思想與敬虔的混合成品，但麥肯尼則認爲，這是大衛和所羅門時代所興起的皇家謀士他們的傑作，是

73. 參 'The Wisdom Movement and Israel's Covenant Faith', *TB*. 17, 1966, pp. 3–33.

74. 參 G. von Rad, *Wisdom in Israel* (1972); *Old Testament Theology*, vol. 1 (1962), pp. 418–459.

75. 參 W. Mckane, *Prophets and Wise Men* (1965); *Proverbp* (1970), pp. 10–22.

其睿智和歷練的結晶。克蘭嘯（Crenshaw）認爲可分爲民族智慧、宮廷智慧與文士智慧三類[76]。有一度也流行以早期簡單的智慧與晚期複雜的智慧來區分，而視智慧的人格化屬於晚期作品[77]。然而，智慧的人格化其實在所羅門以先就有了[78]。因此，智慧乃直綫發展之想法很難成立，大多數學者都已放棄了[79]。

對舊約各種不同角度的智慧，還有待全面而充分的研究[80]。目前對於舊約的智慧文學不妨由以下幾點來思想：(1)威望的程度——從民間智慧到宮廷智慧；(2)內容——從實用的箴言到神學叙事詩，如約伯記；(3)使用者——從一般人、所謂的「智慧人」、到皇家的倡導者；(4)效力——舊約曾針對錯誤智慧提出警告；(5)發展階段；(6)特殊的文學技巧。

但這類區分不宜太嚴謹。舊約的智慧文學自稱：既有皇家的倡導，又對以色列一般百姓極表關切，暢舒其懷。我們沒有理由懷疑這種說法的準確性。在所羅門時代，古代近東由皇家提倡智慧已有幾世紀之久。君王與朝臣要對一般百姓負責，這是以色列一向的傳承。要把宮廷與老百姓的智慧一刀兩斷，與我們手中資料的自稱互相牴觸。這類區分只能作重點的强調，是枝節的，而不

76. 參*SIAIW*, p 3.

77. 參 S. R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament*（1913）,p. 406；W O. E. Oesterley and T H. Robinson, *An Introduction to the Books of the Old Testament*（1934）,pp. 205–207.

78. 參 K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*（1966）,p. 127, esp. n. 57.

79. 參 K. A. Kitchen, 'Proverbs and Wisdom Books of the Ancient Near East: The Factual History of a Literary Form', *TB*, 28, 1977, pp. 69–114.

80. J. L Crenshaw surveys briefly the main studies of wisdom in English (*Old Testament Wisdom*（1982）,pp. 11f.).

是呆板的。

所羅門統治時的宮廷智慧乃是一種自然的智慧，我們從所羅門的故事中可以得知。舊約中所用的「智慧」一詞包羅萬象，以致不能視爲一專門用語，不止一位學者寧可完全避免使用它[81]。它包含技術和藝術的能力、天賦的靈巧、靈修的敬虔、奇妙的技能、幹練的政治才華。在某些背景中會被大大的頌揚，在另一種場合則受到嚴苛的抨擊。

傳道書特有的智慧爲一支流，在古代世界中可找到許多佐證，我們可稱之爲「悲觀文學」。在聖經中惟有傳道書屬於這類古文學。在埃及作品中有一篇**厭世的人**，寫於主前 2300 到 2100 年間，描寫一個人與自己的靈魂爭辯，人生是否值得存活，抑或自殺是唯一合理的舉動。他向自己抱怨道：「人生無常，你活着有何益處？你卻渴慕如同有錢人一樣的生活。」死亡是「哭泣的使者」，此後人不能「再見陽光」。人不能成就什麼。最好「隨興而活，無所掛懷」[82]。埃及的**豎琴者之歌**也與此相仿（約主前 2100 年），它與傳道書有些地方非常類似。詩人深感人生苦短，「一代過去，一代又來……」（傳一 4）。因此，他呼籲聽衆要即時享樂：

讓你的慾望活躍，
使你的心忘却爲你設擺的排場（即葬禮的準備）

81. 參 R. N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*（1974）；J. L. Grenshaw, *SIAIW* pp. 4, 37.

82. 參 R. J. Williams,'Reflections on the *Lebensmüde*', *JEA*., 48, 1962, pp. 49–56；R. O. Faulkner,'The Man Who Was Tired Of Life', *JEA*, 42, 1956, pp. 21–40.

在你有生之日，儘量隨心所欲。
在頭上塗沒藥，穿起細麻布的衣裳，
以神產業中一切的珍奇來膏抹自己。
加添的美物；
勿讓你心消沈。
隨從你的慾望與喜好，
聽任你心的指揮，滿足地上需求；
直到爲你哀哭的日子來到。
死亡是只去不回的，對生命始終是個黑暗的陰影。
它臨到人，卻不容人帶走任何財產。
看那！無人能去而復返[83]！

巴比倫「一悲觀者的獻言」（日期不詳，可能在主前十九世紀到七世紀的任何時期）也有着同樣的喟嘆：

人所作的不能永存，
人類和其成就終將來到盡頭……
不要讓惡夢攪擾你心；
將悲傷痛苦遠遠驅逐；
悲傷痛苦不過如夢。

83. *ANET*, p. 467, 其他文件宣洩絕望之情或反映生命的漫無目的作品。有：*The Admonition of Ipuwer*（*ANET*, pp. 441–444）；主前約 2000 年的 *Discourse of Si-Sobek*，他抱怨說：「這是怎麼回事，不知在生命中會發生何事…」（J. W. B. Barns, *Fise Rameseum Papyri* 1956, p. 4），*The Eloquent Peasant*（*ANET*, pp. 407–410），以及 *Instruction of Amen-Em-Opet*, ch, 18（*ANET*, pp. 423–424）.

本文的結尾已是零片斷篇，但要點卻相當清楚：

讓你的心擺脫……移走……
你的容顏……願（你的臉）微笑……[84]

悲觀主義對話錄（約主前 1300 年）內容也相仿，一名貴族計劃做這做那，但一直舉棋不定，他的僕人在旁提供各樣正反的理由；最後僕人採取主動，宣稱自殺是唯一合理的結局。我們不太確定這篇文章究竟有多嚴肅，但對古代近東文化深有研究的人（S. Langdon, R. J. Williams, W. G. Lambert, T. Jacobsen）都認爲，它的要點是澄明一切努力終歸徒然[85]。

該篇最後一個問題是：「那麼究竟什麼是善？」答案是：

你我的頸項都折斷，
拋向河裡，這就是善的[86]。

米所波大米的**吉兒迦梅遜的敘事詩**也有同樣的感傷，只是其主題較一般悲觀文學廣泛。這首史詩最著名的版本是主前七世紀的亞喀得文版，但何利人（Hurrian），赫人和蘇美人的斷片指出，有一本更早的版本，可能是約主前二千年所寫。撒梅遜神提出一個問題：

84. Lambert, p. 109. 本段括弧處經文意義與翻譯不確定。
85. 參 E. A. Speiser,'The Case of the Obliging Servant'in *Oriental Biblical Studies*（ed. J. J. Finkelstein and M. Greenberg, 1967）.pp. 344–366 他自己持不同的觀點。
86. Lambert, p. 149.

吉兒迦梅遜，你要流浪到何方？
你追尋的生活，將永尋不着。
吉兒迦梅遜回答：
在長途跋涉，流浪於大草原之後，
我必將我的頭安躺在大地的心上，
好讓我沈睡終年，
我的眼要直視太陽，
好讓我滿得光明！
若光明充溢，黑暗必然撤退。
願每一位已死的人仍能得見陽光的鋒芒[87]！

傳道書屬於這傳統，並且也承認其中許多論點，傳道者說，若你將視野侷限在這個世界和其資源，一切悲觀的論點都是眞實的。這個世界誠然全無意義；善人惡人同樣死亡；世路不可測度且徒勞無益；智慧人往遭喪之家比到安樂之家學到更多。

然而，傳道書卻有另一面。許多註釋者已試圖解開他思想中謎一般的圖形，以下我們將作簡單的介紹。

V、傳道書之謎

傳道書主要的解經問題，在於了解其表面上互相矛盾之處以及其思路的變化。有時傳道者似乎是沮喪、厭世的，在宴樂中僵冷猶如骸骨；一切事都被他冷嘲熱諷：歡笑、醇酒、產業、性、工作、智慧、財富、尊榮、兒女、甚至公義。然而有時候，他又鼓勵我們去享受生命，認爲沒有什麼强如喫喝、享受勞碌、歡然

87. *ANET* p. 89.

接受神所賜的豐富，並能知足常樂。他說，人應當尋求智慧和知識，以歡暢的心喝他的酒，與所愛的妻享受喜樂的生活。傳道者的論點和他與以色列正統派的關係，似乎曖昧不明。有時他似乎推翻以色列人的一切特色；有時我們又看見他仍持傳統看法，認爲神掌管萬有，審判萬事，祂賜生命給人，也在以色列人的焦點——聖殿中受敬拜。

於是有一位學者描寫傳道者是「理性主義者、不可知論者、懷疑論者、悲觀論者和宿命論者」（司谷脫）；其他學者則認爲他的作品是屬正統派，（亞達斯，劉普德）或是間接的彌賽亞預言（赫茲柏）。

猶太註釋家和早期、中古時期的基督徒作家，常以靈意解經來解答此問題。例如亞蘭文他珥根版本將傳道書九章 7 節解釋如下：

這世界的主將對所有的義人一一說：歡歡喜喜去吃賜給你的食物，因爲你曾將食物給窮人和不幸的饑餓者；開開心心去喝你的酒，這是爲你收藏在伊甸園的，因爲你曾爲乾渴的窮人和需要者調和旨酒；你的善行在耶和華面前已蒙悅納[88]。

有些學者視思想的轉變爲兩個人在對話，易爾（F. Yeard）[89]以爲，傳道者的話常被一現實的享樂主義者或一高雅的享樂主

88. 爲 J. S. Wright 所引用，'The Interpretation of Ecclesiastes', *EQ*, 18, 1946, p. 19 亦爲 S. Holm-Nielsen 所引用，'On The Interpretation of Qoheleth in Early Christianity', *VT*, 24, 1974, pp. 168–177；同一著者的 'The Book of Ecclesiastes and the Interpretation of it in Jewish and Christian Theology', *APTI*, 10, 1976, pp. 38–96.

89. F. Yeard, *A Paraphrase Upon Ecclesiastes*（1701）.

義者打斷；1778 年赫德（J.Herder）[90]和 1779 年艾詩鴻（J. G. Eichhorn）[91]也採納這觀點。

但許多人認爲，這些思想的轉變乃是在同一位作者的心中進行。普崙特（Plumptre）說：「作者的思想乃是經過訝異和轉變，才得到最後的結論。」科尼爾（C. H. Cornill）感到他充滿懷疑和困惑，然而，最後由其中提昇，以致「舊約的敬虔在傳道書中大獲全勝，超過所有經卷……，他順服天命，靠賴孩童般的信心，儘管事實證明這信心並不能完全滿足其困惑。」[92]

也有人認爲，傳道者的悲觀主義，是以佈道爲目的。自從呂拉（Nicolas de Lyra，約 1270～1349）以來，一般而言，基督教在傳統上都以爲，他的目的乃是表現世界的虛無，將人心擧向天上的事。這是許多更正教和清教徒及其後繼者的看法（Whitaker, Pemble, Cocceius, the 'Dutch Annotations', John Trapp, Matthew Poole, Matthew Henry）。布利治斯（C. Bridges）可以代表這種傳統：「我們所以會嚐受地上小溪的痛苦，目的是可以站在天上泉源之旁，向同是罪人的夥伴們指出，我們所離棄的世界何等虛空，而我們新發現的世界有何等的榮耀和甜美。」[93]約翰衛斯理[94]也持同樣的看法；近代仍有人承繼這種觀點，其中

90. 爲 Podechard 所引用,p. 143.

91. 參 a later statement in J. G. Eichhorn, *Einleitung in Das Alte Testament*（1803）,vol. 3, pp. 650–655.

92. C. H. Cornill, *Introduction to the Canonical Books of the Old Testament*（1907）, pp. 451–452.

93. C. Bridges, *An Exposition of the Book of Ecclesastes*（1960 reprint, pp. xiv-xv）.

94. *The Works of Wesley*（1898）,vol. 4, p. 91.

以亨斯登伯（E. W. Hengstenberg）最爲著名。

有人將此觀點稍作修改，認爲「本書是論『日光之下』的人，是人對生命的推理，指出人所能作的最美之事……，神的默示準確地寫下人生的歷程，然而其結論和理由畢竟是屬人的。」[95]

二十世紀初有三位學者，英國的麥尼爾（A. H. McNeile），美國的巴頓（G. A. Barton）和法國的波底查（E. Podechard）則認爲，傳道書乃一懷疑論者的原著，加上許多詮釋附加的註解。他們相信，附加的部份可分爲兩組：一組反映正統派以色列人的觀點，另一組則爲晚期智慧作者的觀點。這種處理方式不算完全新鮮，1884 年畢克爾（G. Bickell）已有此主張，認爲傳道書原書的形式已經被冗長的附加註釋弄混了[96]。豪普特（P. Haupt）認爲 222 節中只有 124 節爲原著[97]。西格腓德（D. C. Siegfried）認爲是九個人的成品，五位是原作者，兩位爲結論者，兩位爲編輯[98]。然而這些觀點一向被視爲太過極端，直到麥尼爾、巴頓和波底查提出更嚴謹的說法，附加註釋的理論才開始受重視。

麥尼爾認爲，一 1～2 及十二 8～10 乃編者所附加，原作品則爲懷疑論。他的論點是：本書不可能是所羅門的作品，而原作者不會在作品中以第三人稱來論到自己。他感覺有十八處是一位「智慧人」所附加的，或是與上下文無關，或是矯正本書的某部份，或是其「冷峻的教訓風格」與傳道書熱烈尖銳的抱怨恰成對

95. C. I. Scofield 附註釋的 AV 版。

96. G. Bickell, *Der Prediger üder den Wert des Dasiens* (1884) and *Koheleth's Unter-suchung über den Wert des Dasiens* (1886)

97. P. Haupt, *The Book of Ecclesiastes* (1905).

98. D. C. Siegfried, *Prediger und Hoheslied* (1898).

比。他主張另有十一處是一位虔誠的猶太人所加，爲要使此書合乎當時的正統派。

同樣，巴頓認爲共有三位編輯，一位是「虔誠人」，另一位是「智慧人」，最後一位編輯則加上一2，七27和十二8。波底查持類似看法，並認爲除了兩位最主要的加註者外，最後的編輯可能不止一位[99]。

近年來，很少有人接受早期極端的附加註解理論。大半近代學者都認爲，傳道書或多或少是一個整體，但是他和早期以色列正統派持相對的消極立場。有人認爲，或許有極少部份爲附加註解，但絕不像麥尼爾、巴頓和波底查所認爲的那麼多。思路的轉變可能僅是「心情和語氣的轉變」而已（哥笛斯）。嘉林（K. Galling）認爲它是一連串彼此無關的詩，只有一1～11和十二8～14是後來附加的[100]。貝森（A. Bentzen）視之爲一異端之書[101]。庫爾（C. Kuhl）則認爲只有三17，五19，八5、12、13，十二9～14等段落是插入的[102]。韋瑟（A. Weiser）列出的註解清單是二26，三17，五19，七29，八5，十一9、十二7[103]。艾斯弗列出二26，三17，七18下、26下，八5，12下，13上，十一9下，十二7下、12～14[104]。克勞伯[105]（R. Kroeber）

99. 被視爲由該釋者添加的對照表，參前書5, p. 8.
100. K. Galling, *Die Fünf Megilloth*（1940）.
101. A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament*^{2}, vol, 2（1952）,p. 191.
102. C. Kuhl, *The old Testament, its Origins and Composition*（1961）,p. 226.
103. A. Weiser, *Introduction to the Old Testament*（1961）, pp. 308–309.
104. O. Eissfeldt, *The old Testament-An Introduction*（1965）,p. 499.
105. R. Kroeber, *Der Prediger*（1963）,p. 38.

和費佛[106]（R. H. Pfeiffer）也持同樣看法。索金（J. A. Soggin）認爲本書乃「統一化的組合成品」[107]哥笛斯的看法稍微不同，他認爲有些章節是諷刺性的，有些則爲未說明的引用句，但全書原是一個整體。

認爲本書乃懷疑論作品的觀點有一段時期頗佔優勢，莫拉帝（F. L. Moriarty）在 1960 年甚至寫道：「不消說，傳道者正是一懷疑論者」[108]。庫爾認爲，傳道者的神並非以色列的神，祂「並不是那位公義的神，而是一距離遙遠、隱密的神，祂造成人生中的矛盾和緊張（三 1 以下），爲的是要人懼怕祂（三 14）。」於是庫爾認爲傳道者與神之間「並無個人的關係」，因此可以解釋他「憂鬱的次等基督徒態度，與舊約的敬虔相距十萬八千里」[109]。也有學者說，這種「無道德的人生觀是基於無道德的神觀」[110]。

然而有些人卻認爲，傳道者是以反面的方式間接宣告神和信心生活的眞實。勞哈（Lauha）認爲，傳道書乃「揭開世俗主義人生觀的無望和漏弊，如此等於間接宣告神是又眞又活的，以及每個人不可避免會有信心的掙扎[111]。」

因此，我們要面對兩個問題：本書是否有附加部份？是否可能找到本書背後的目的，以說明原文的種種現象？以下我們就來

106. R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*（1948）,p. 728.
107. J. A. Soggin, *Introduction to the Old Testament*（1976）,p. 399.
108. F. L. Moriarty, *Introducing to the Old Testament*（1960）,p. 216.
109. C. Kuhl, *The Old Testament, its Origin and Composition*（1961）,pp. 264f.
110. 參 D. B. Macdonald, *The HeBrew Philosophical Genivs: A Vindication*（1936）,ch, 5.
111. A. Lauha, *VTS*, 3, 1960, p. 191；參他的註釋 1978.

談談這個問題。

Ⅵ、傳道書的寫作

傳道書有附加文字的可能性，上文曾提及三個基本理由：一2，七27和十二8呈現的編輯文字，其中傳道者是以第三人稱被引薦；十二9～10和十二11～14是一段附加的結語；最重要的是本書中互相矛盾之處。感覺上，「智慧人」所附加的文字打斷了思想的順序，「敬虔人」的附加文字則在語氣和情緒上與其他部份不同，且只有當傳道者的立場接近異端時才出現。

「智慧人」附加的文字可能是：四5、9～12，六7，七1上、5～12、19，八1，九17～十3，十8～14上、15、18以下。「敬虔人」所附加的文字可能是：二26上，三17，七18下、26下、29，八2下～3、5～6上、11～13，十一9下，十二1上、13以下。儘管從1912年波底查的理論之後，學界的立論潮流趨向保守，但這些經文是否屬於原著，仍無法成定論。但是，反對大量附加資料的理論，卻有幾個重要理由。

推論

一位編者會編輯一卷他不同意的作品，而多方加上註脚，並作結語來補充調整，這是很奇怪的事。爲什麼一位正統作者會去製作一本懷疑論的書？他又何必加上正統的註解，把它變成四不像？若說是一位編輯在推出傳道書之時，加上了一些讚賞的註脚，還很合理；但若對本書內容並不欣賞，不太可能有人會做這種事。從來沒有一本智慧文獻會以神學立場相反的兩種校訂本出現。我們可以想像一位正統派作者改寫一篇危險的作品來反對它，但若是如此，他就相當失敗，因爲，若此假設成立，他竟將危險的看法與正統的看法並列。如果我們能看出其不同之處，他

必定也能。

舉例而言，我們可詳細思想八 12、13 節。12 節說，罪人「倒享長久的年日」，然而 13 節卻說，惡人「也不得長久的年日」。顯然是內在的矛盾。罪人「享長久的年日」是傳道者所寫的，但他「也不得長久的年日」則爲晚期的敬虔文士所寫。這個說法頗具說服力，但仍有其困難之處。爲什麼註釋者要留下刺眼的矛盾，而不乾脆修正爲：「傳道者說，惡人雖作惡百次，倒享長久的年日，然而我卻說，他不得長久……」？或者，設若他眞是要修正傳道者的原意，爲什麼不索幸省略這段不順眼的話？凡是試圖重新架構原著立場再加上編輯修正的理論，結果總是將編輯顯得非常拙劣或愚蠢，他的編輯方式幾乎不合常理。

這種並列的矛盾（如八 12、13）更像是要吸引我們的注意力，看出信心的立場和觀察完全相反。從觀察的經驗來看的確有人行惡卻享長久的年日。但由信心來看，傳道者卻持定：不會永遠如此，惡人不能得長久的年日。這兩句話引介的動詞完全不一樣，因此以上的解釋似乎更有道理。前一句引介的話是：「我見……又見」（9～10 節）；而信心的觀點則由「然而我準知道」引介。爲什麼我們要假定這裏有一位笨拙而自我矛盾的文士插手？爲什麼傳道者自己不能從信心的觀點（13 節）回答他由觀察中特意提出的問題（12 節）？

然而，在這些思路背後有一個更基本的問題，就是方法問題。所有認爲聖經文獻中有插入資料的理論都十分詭譎，其論點也常是循環辯論。所以會有非原著的干擾資料理論，都是因難以首尾一貫地解釋思想的變動。這種困難誘使註釋者視某些句子非原著所有，儘管他找不着其他資料的証據。

但是如果傳道書按原狀可以貫通解釋，又如何呢？只有兩種

可能性，其一是，對註釋有一種預設，以此解析原文；另一則是依照原文來解釋。若缺乏其他証據（以本書而言，確是如此），當然我們只能選擇後者。如果能夠貫通解釋，我們豈不是又得到一個正面的指標，指出我們所擁有的乃是原文嗎？（我暫時不談抄寫者非故意造成的錯誤，那是另一個問題。）

字彙

在傳道書中另有一困難：引起爭議的部份所用的字彙與無爭議部份的字彙顯然一致。引起爭議的二 26 包括**勞苦**一字，這也是無爭議部份的關鍵詞。三 17 **我心裡說**以及**定時**是公認的傳道者風格。四 9 出現**勞碌**，又是一個關鍵辭，六 7 再度出現。七 1 **名譽强如美好的膏油**以及七 5～12 都被視爲是插入的；但整篇傳道書皆可發現「强如」這類的格言形態，而七 5～12 的某些說法顯然可追溯自傳道者的用語：**這也是虛空**（七 6），**見天日的人……有益**（七 11），**益處**（七 12）。

七 7 所討論的**勒索**與無爭議的四 1～3 的**欺壓**意義相仿。七 18 下，八 12～13 的「敬畏神」被認爲是經過校正的，卻與被視爲原著的三 14 和五 7 有異曲同工之處。七 26 自傳式的語氣是傳道者的特色（希伯來文是用冗長的第一人稱單數代名詞）。**在神面前**也是他的辭彙。七 29 與創世記一至三章的神學一致，這正是本卷書幕後的主題（參見 46 頁）。有人認爲七 11、12、19，八 1，九 18，十 1、10 所提到的智慧乃是插入的。雖然智慧的範疇太廣，不容易討論清楚，然而筆者必須指出在無爭議部份傳道者顯然本身就是智慧人，對智慧十分尊崇（一 13、17，二 9、13，七 23，八 16，九 15）。有人認爲**智慧能給人能力**是插入的，但**智慧勝過勇力**卻不是（七 19，九 16）。其實這兩句話儘管表面上略有不同，但意思完全一樣，甚至用詞也極接近。有人

認爲，忠於誓言（八 2 下）是經校正的，但五 9 很清楚說明傳道者不鼓勵叛逆。

八 5～6 上的**時間**和**審判**使我們想起三 16～22。八 11～13 被認爲是經過校正的，然而它與三 16 和 18～22 未校正的經文相互呼應。此外，此段所用 *ma ʿᵃśeh*，這一代名詞形式的分詞，以及動詞「看見」和**在神面前**在確無爭議的經文中，隨處都可找到平行句。九 17 到十 3的「强如」格言讓我們想起第七章。有爭議的九 17 則回應了無爭議性的四 6；同樣，十 3 也是二 14 的迴響。在十 8～14 上的字彙**益處**（10、11 節）在全卷書中處處可見。十 14 下被劃入原著，可能因爲它顯然是傳道者的語言，而這句話的上下文都被說成是註解（十 8～14 上、15）。但十 14 下卻與十 7 或十 16 連不起來。如果它不是十 14 上的一部份，究竟出自那裡？如此豈不可証明作者正是傳道者？十 15、19 使用**勞碌**，並將**喜樂**與**歡樂**合併使用（參見二 2 或十 19 的希伯來文），令人憶起前面的立論。**設擺筵席是爲喜笑**（十 19）與二 25 及三 22 一致，然而有人卻將它刪除。十一 9 下和十二 14 的審判，則回應了三 16～22。

簡言之，有爭議的部份隱藏著傳道者的神學與字彙；如果都是插入的，那麼這位插入者一定是最巧妙的模仿者。雅特勞（Jastrow）認定是一位竄改者模仿了傳道者的風格。然而卻可以有一更簡單的解釋！鍾斯（Jones）覺得這些竄改者的「腔調和情感都不相同」，而雅特勞覺得此竄改者完全模仿傳道者的風格，由此可見，這類判斷是何等主觀！事實上並沒有理由可說傳道書中某些經節是校正過的，除非先假定傳道者的使命，以致不容這些經文存在。其實它們的原文毫無問題，若按照學術方法，我們在解釋傳道書時，必須確認其地位。

至於卷題（一1）和結語（十二9～14）是否出自另一位作者，與本書其餘部份的作者不同，則已經在探討作者時討論過了。

結論

無論傳道書原文的歷史如何，現有的傳道書是我們所僅有的一本。它的文學歷史既然全屬假設，要想解說那「失落的原文」是徒勞無功的。目前的傳道書是一部完整的文學作品，我們應當站在這樣的立場來作研究。我們所擁有的原文乃是其最終形式[112]。

Ⅶ、傳道書的目的

要尋找傳道書的目的，得到令人心服的結論，必須從接受原文的完整性開始。如果像有些人的建議，編輯的修訂那麼重要，目的的問題就無疑挪到另一個層面，成了編者的目的問題。我們也就必須接受書中悲觀的成份。因爲如果批判的正統派已經有效的除去傳道書中正統派的要素，傳統的正統派有時也顯然忽略、輕視了傳道書的悲觀主義，或只視之爲寓言。但這兩種情形都不能含框我們所有的這本書。

那麼，傳道書的目的究竟爲何？它是護教學的一篇論著，指出人應在慷慨的神面前過信心生活，除此之外，生命是嚴酷無情的。

112. 這種看法近年來爲一些作者極力提倡，參 B. S. Childs *Introduction to the Old Testament as Scripture*（1979）,pp. 46–106 及 G. T. Sheppard, 'The Epilogue to Qoheleth as Theological Commentary', *CBQ*, 39, 1977, pp. 182–189.

讓我們從天地的二分開始思想。傳道者將眞實劃分爲兩個範疇，一爲神的居所，一爲人的居所。「神在天上，你在地上」（五2）是全書基本的前題。他用三種辭彙描寫地上的這一邊：「日光之下」、「天下」或「地上」。「天下」和「日光之下」爲同一範疇，可清楚見於一13～14。至於「地上」是第三個同義詞這一點，應該沒有問題，雖然較不容易証明。

其他古代作品中也可常見到這種語言風格。巴比倫的著作中說到兩種範疇：馬都克（Marduk）乃「天地的主」[113]；「看見日光」的乃是活人，死人不會「看見日光」[114]。有時在埃及的著作中，也可發現同類的對比。在豎琴師之歌「那兒」（即指死後的範疇）是與「地上」有別的[115]。賴克門（G. Ryckmans）提到，南亞拉伯的碑文中亦有類似的公式[116]。

「日光之下」一詞也可見諸以攔（Elamite）碑文[117]。第四世紀末的腓尼基碑文，西頓王塔伯尼斯的紀念碑，其用詞腓尼基文：（*tḥt sms*）與傳道書的格式完全相同。碑文中提及「日光之下的生活」（第七行）與死亡成對比，屬完全不同的範疇（第八行，「在陰影中」）。同樣的辭彙也可在主前四世紀末，

113. Lambert, p. 113, 第17行；亦見第30行。

114. Lambert, p. 59, 在29～36行上下文中的第31行；Lambert, p. 201, 倒數Ⅳ，第2行。*Nisaba and Wheat* 也提到、天和地（Lambert, p.175, 11行）；*Ludlul Bel Nemeqi*（「地舖設起來，天舖張開來」Lambert, p. 59, 37行）；*Address to a Prince*（Lambert, p. 115, 42行）。這種二元性在 *The Šamaš Hymn* 中也曾出現（Lambert, pp. 126–138）。

115. *ANET*, p. 467.

116. G. Ryckmans,'Heaven and Earth in the South Arabian Inscriptions', *JSS*,3, 1958, pp. 225–236, esp. p. 231.

117. 參 J. Friedrich, *Orientalia*, New Series, 18, 1948, pp. 28–29.

西頓王以實門那撒的碑文中找到（第十二行）[118]。最後，希臘作家戴奧尼斯與尤里皮底斯（Euripides）也曾用過類似的表達法[119]。

傳道書是否直接借用了古代的詞彙，很難確定，因爲這種語言似乎可以自行出現，不必倚靠與周遭文化某些著作直接的接觸。顯然，傳道者的風格很容易爲古代世界所理解，而且他用天地二分法有其目的。傳道者的觀點是：在「日光之下」所見全然悲觀的事，從對一位慷慨的神有信心的角度看來，則截然不同。人在「日光之下」一無所得（一3）；「地」受虛空支配，永遠如常（一4）；「日光之下」無新事（一9～11）。傳道者的研究範圍甚廣，他查究在「天下」所作的一切事（一13），並衡量「日光之下」可運用的資源（一14）。他求歡樂，卻同樣發現「日光之下」皆無望（二11）；「日光之下」的一切事都令他厭煩（一17、18）。

他用了許多時間理論，全未提到神。忽然，傳道者很戲劇化的將神引進來，一切都改變了。「日光之下」一詞淪爲背景，或完全消逝（二24～26，十一1～十二14），他開始提到「神的手」（二24）和人的喜樂（二25，三12，五18、20，九7，十一7～9）以及神的慷慨（二26，三13，五19）。因此傳道書所探究的是，若對神沒有實際的信心，生命何等荒蕪。在悲觀主義中，他攙入了一些邀請，請人從一個全然不同的角度來觀察，當人看見神在「那兒」，祂的特性是無限慷慨時，就會發現喜樂和

118. 參 H. Donner and W. Röllig, *Kanaanische rnd Aramäische Inschriften*（Band I, 1962）,pp. 2–3（texts 13 and 14）.

119. 參 Plumptre, and Ranston, p. 25

目的。全書有十二處說到神是「賞賜的」[120]，七處說到人從神可得到喜樂的分[121]。

另一個角度，就是思想傳道書與創世記一～十一章的關係。扶曼（C. C. Foman）曾注意到二者有無數的類同點。創世記的前幾章記著，人類從賜生命的神面前被驅逐出去（創三 22～24），地受到咒詛（創三 17、18）；人受到審判，勞苦將有增無已；他的工作不再帶著原初的福份（創二 15），卻在審判中成了每日的勞苦（創三 19）。死亡是他身體的終極命運（創三 19 下）。這些主題顯然將傳道書和創世記連貫起來。創世記說到地是在咒詛中（三 17）；傳道者說到生命的纏結（**彎曲**）與鴻溝（**欠缺**）是不能挽回的（一 15），因爲是神所加的刑罰（七 13）。創世記說，人是塵土與氣息的組合，並不紮實（創二 7，三 19）；傳道者也同樣如此說（傳三 21，十二 7）。扶曼看出，亞伯（*hebel*）和「虛空」（*hebel*）之間有密切關係。無論亞伯之名的原義如何，傳道者卻用其「虛空」之義作爲主題曲。在創世記中，人原本是正直的，卻墮落了；傳道者一方面强調原初的正直（傳七 29），一方面陳明墮落所帶來的悲慘結果（傳七 20）。扶曼也指出許多相符的部份：傳道書八 11，九 3 與創世記六 5～6 一致；傳道書七 26 起可比夏娃連累男人的故事（創三 6、12）；傳道書九 9 可參照創二 18～25；傳道者對人類無知的見解與人從分別善惡樹之前被驅逐的故事相仿（創二 15

120. 傳一 13，二 26（兩次），三 10、11，五 18、19，六 2，八 15，九 9，十二 7、11.

121. 傳二 10、21，三 22，五 18、19，九 6、 9.

節以下）[122]。可見傳道者乃是收了創世記這幾章的主題，刻劃出其實際狀況。

更進一步令人注意的是傳道書出人意外的省略。書中全未提及耶和華、主、以色列立約信仰之神的名字；也幾乎沒有提到神的律法，唯一可算的一次是十二 13；又幾乎沒有提到以色列國（只有在一 12）。爲什麼會有這些省略呢？答案可能是傳道者的立論乃是從他個人的立場出發，而非靠賴以色列的立約信仰。他以普世現象來呼籲，而不侷限於舊約的啓示。「我見過……我又見」乃是他的慣用詞彙。腓尼基人可以運石頭來建以色列的聖殿，但却不能干涉全盤的設計。同樣，異教徒可以提供建築物的素材。他們能看，能思想，能尋出基本事實。但他們是否能分辨出人生基本資料背後的設計爲何？傳道者指向同一片領域，極少參考以色列獨特的歷史與信仰，然後他推出問題：若不是對一位慷慨之神有信心，這些事實怎堪消受？

然而值得注意的是，當傳道者提到「神」，其希伯來文很少用無冠詞的「伊羅欣」（只有三處）；多半是用加冠詞的「伊羅欣」；即「那位神」，就是他所認識的那位，且是他唯一承認的。至於神的特性，最常提到的是慷慨，因此，傳道者所論的神乃是一位出名的神，而且是以慷慨著稱。

根據使徒行傳十七章，使徒保羅有一次曾向異教哲學家講道，他沒有提到聖經、以色列國，也沒有提到施洗約翰的工作。

122. C. C. Forman, 'Koheleth's Use of Genesis,' *JSS*, 5, 1960, pp. 256–263；這裏提供了一篇較早的文章'The Pessimism of Ecclesiastes,' *JSS*, 3, 1958, pp. 336–343. W. Zimmerli 也注意到「有許多現象顯示，傳道書作者對創世記一至三章整體都相當熟悉（*SJT*, 17, 1964, p. 155）。

講章的主體是「你們……你所敬拜的……創造宇宙的神……生命、氣息、萬物……我們的存留……神」。他只在最後一句話提到耶穌，而且不是提名字，只是說到「祂所設立的人」；他最後一句話中只有一處顯出基督徒的特色：「復活」。

傳道者也以他的方式向慕道朋友作了類似的事。他只在總結部份提到神的誡命。他不是以强調順服的必要性作開始，他的出發點更原始，回到每個人自我的處境，就在這世界上，面對可觀察的實際現象。傳道者並沒有引導我們直走到彌賽亞的信仰面前。他的工作並非傳達全盤的福音，而是福音信息的前言，所取途徑是先使聽衆確認需要，再導入信仰。他質問每一個人，從同樣的建築材料開始，問人是否已經明白生命的實情，學會掌握今生。

傳道者的立論中，還有次要的暗示，是智慧的有限。他指出「日光之下」人生一切都是虛空，智慧也無能相助。智慧若是神所賜的，在神面前運作，是可以的；但若要以獨立自足的智慧作爲人在「日光之下」處境的藥方，則不爲傳道者所容。因此，齊麥里（Zimmerli）的觀點很有道理，他說，傳道書是「一道最前綫的防禦工事，它不許智慧越過界綫，到達自認掌握人生藝術的境界。」[123]。

然而傳道者的目的比這還大。他不單爲智慧設限，也爲人類所有的資源設限。他是任何一種自我依賴形式的前綫防衛者。他要人敬畏神（三 14，五 7，八 12，十二 13），因這不僅是智慧的開端，也是所有喜樂、滿足、有力量，有目的人生的開端。

123. W. Zimmerli,' The place and Limit of the Wisdom in the Framework of the Old Testament Theology', *SJT*, 17, 1964, pp. 146–158, esp. p. 158

傳道者希望引導我們脫離自滿而不敬虔的生活，因爲雖然這種生活似乎瑰麗多姿，其中卻必有嘲諷和痛苦；他也要讓我們不再信靠智慧、歡樂、財富和人類的公義或正直。他希望能迫使我們看見神在那兒，祂既美善又慷慨。惟有這種觀點，才能使生活有意義、有滿足。

Ⅷ、傳道書的結構分析

若干註釋者宣稱，傳道書全無結構可言。摩菲（R. E. Murphy）曾寫道：「沒有人能爲本書作成個令人滿意的大綱。任何綱要架構對傳道者的默想而言，都是外添的，他心中從來不曾有這類骨架。」[124]因此，許多人就把傳道者的作品當作一連串不相干的沈思筆記。瑞特（A. G. Wright）列出廿三位放棄在本書中找尋一貫性的註釋者（其中包括德立茲、巴頓、嘉林、赫茲柏、司谷脫和巴魯克（Barucq）[125]。這張清單可能還會更長。

其他學者嚐試去發掘思路的進展性。瑞特提到畢（Bea）、金斯伯、策克勒（Zöckler）、波底查、布西（Buzy）等人，[126]，並介紹其中幾位想尋找的客觀標準（如金斯伯、希齊格 Hitzig 等人[127]。近些年來，萊斯（Lys）和勞德（Loader）[128]所

124. 參 R. E. Murphy, 'The Pensées of Coheleth', *CBQ*, 17, 1958, pp. 184–194.
125. 參 A. G. Wright, 'The Riddle of the Sphinx：The Structure of the Book of Qoheleth,' *CBQ*, 30, 1968, p. 313.
126. 參 A. G. Wright, *art. cit.*, p. 314, for references.
127. 同上., pp. 315–316
128. J. A. Loader, *Polar Structures in the Book of Qohelet*（1979）值得注意的是，Loader 不希望將他的 polar structures 觀點和書中文學的正式結構混爲一談。

發表的註釋，也認爲傳道者的作品有一致性。

瑞特自己的立場是，一 12 到六 9 中有八層重複：「都是虛空，都是捕風」，標出八個有意義的單元，組成了本書的第一部份。一串相似語，四段引述我們無法找到這世界的意義，以及六處論及我們的無知，界定了第二部份（六 10～十一 6）。再加上一個標題（一 1），二首詩（一 2～11，十一 7～十二 8）及一段結語（十二 9～14），本書遂告完工。在稍後的一篇文章中，瑞特表示，傳道書中數字的模式也支持他的理論[129]。

本書作者認爲，想要爲傳道書找出詳細而複雜的結構，過去所有的努力都未眞正成功。「都是虛空，都是捕風」這個片語的反覆出現，或「找出」或「不知道」等詞，乃指出傳道者智慧的主要興趣所在。瑞特認爲這些正是分界線，暗示有一正式的架構，這種想法令人質疑。在若干點上（如一 15，二 17，七 24，八 17）硬性劃分似乎很不合宜。一 17 或七 25 之後眞是一次要部份的開始嗎？其他試圖找出詳細結構者（如金斯伯[130]只不過舉出一大堆假設，並不能提出他們分析的客觀標準。

然而，傳道書內的確有些指標，顯出它帶有目的，並有進展性。雖然我們不能說作者或編者心中有一個明確而客觀的結構，但若能辨識出這一類銜接性的段落和思想的進展性，仍頗有助益。從某方面而言，要想將聖經任何一卷書作分析，都有强加的意味。因爲聖經作者根本沒有用標題或副標題，更沒有分章分

129. A. G. Wright,'The Riddle of the Sphinx Revisited: Numerical Patterns in the Book of Qoheleth', *CBQ*, 42, 1980,pp.38–51. 此處的短短摘要不能準確代表 Wright 的觀點，最好直接看這些文章。

130. 參 H. L. Ginsberg,'The Structure and Contents of the Book of Koheleth', *WIANE*, pp. 138–149.

節。他們發表成品時並沒有現代的輔助工具。然而揣想起來，他們必然知道自己要說些什麼，並且寫的時候也不是雜亂無章的。我們應該儘量努力，務求將他們理論的形式點明出來，然而我們也要隨時警覺，提防强把一個模式套在某一卷書上的危險性，否則很可能會使原作者大吃一驚。內容先於形式，而熱忱也可能不顧結構。

謹以最節制的方式來辨識傳道書思想的主要段落，將其內容陳列如下：

1. 標題（一 1）
2. 世俗主義的失敗（一 2～11）
3. 智慧的失敗（一 12～18）
4. 尋求歡樂的失敗（二 1～11）
5. 生命終極的事實（二 12～23）
6. 信心生活（二24～26）
7. 神的護理（三 1～15）
8. 神的審判（三 16～22）
9. 無人安慰的欺壓（四 1～3）
10. 寂寞的勝利者與另一種選擇（四 4～6）
11. 沒有家的人（四 7～8）
12. 有伴侶之福（四 9～12）
13. 孤立造成愚昧（四 13～16）
14. 親近神之道（五 1～7）
15. 窮人受官僚欺壓（五 8～9）
16. 錢財與其缺失（五 10～12）
17. 財富——貪愛與損失（五 13～17）

18. 重述解決之道（五 18～20）
19. 財富缺乏保障（六 1～6）
20. 貪得無厭的渴望（六7～9）
21. 僵局（六 10～12）
22. 苦難的教訓（七 1～6）
23. 四種危險（七 7～10）
24. 智慧的必要（七 11～12）
25. 生命在神手中（七 13～14）
26. 沿途的危險（七 15～18）
27. 智慧的必要（七 19～22）
28. 智慧難求（七 23～24）
29. 人的罪惡（七 25～29）
30. 誰是眞智者？（八 1）
31. 君王的權威（八 2～8）
32. 人生的不公平（八 9～11）
33. 信心生活（八 12～13）
34. 再述人生的不公義（八 14）
35. 再述信心生活（八 15）
36. 生命之謎（八 16～九 1）
37. 死亡的毒鈎（九 2～3）
38. 有生命就有希望（九 4～6）
39. 信仰的藥方（九 7～10）
40. 時間與機會（九 11～12）
41. 不受重視的智慧（九 13～16）
42. 智慧的阻礙（九 17～十 1）
43. 愚昧人（十 2～3）

44. 愚昧人在高位（十 4～7）
45. 愚昧人的行動（十 8～11）
46. 愚昧人的言論（十 12～14）
47. 愚昧人的無能（十 15）
48. 邦國的愚昧（十 16～20）
49. 信心的冒險（十一 1～6）
50. 喜樂的人生（十一 7～10）
51. 信仰的緊要性（十二 1～8）
52. 結語（十二 9～14）

以上的大綱有許多待說明之處；然而在研讀傳道書時，讀者會發現，待說明的地方更多。以下的註解將陳明傳道者心中的確有思想的進展，且有很清楚而客觀的指標。這些指標包括：(i)一 1 顯然爲標題。(ii)從一 2～二 23中，可清楚看見理論的進展。(iii)二 24 可觀察到理論的轉變，其前後幾個受詞均不同。(iv)主題的連貫性在四 1～16，五 8～六 12，九 11～十 20清楚可見，七 1～八 1和八 2～九 10 也略有關連。(v)十一 1～十二 8 冒出一連串的忠告。(vi)十二 9～14 很明顯是作者或編者所加的附篇。

這些理由沒有一項是主觀的，一切都在原文中可見。因此我們或許可以如此結論：傳道者在編纂他的箴言、論說和理論之時，心中有一思想的脈絡，或許正如以下大綱所示：

大　綱

Ⅰ. 悲觀主義：問題所在與解決之道(一 1～三 22)

A. 標題（一 1）

B. 悲觀者的問題（一 2～二 23）

1. 世俗主義的失敗（一 2～11）

2. 智慧無法滿足世上生命（一 12～18）

3. 歡樂無法滿足世上生命（二 1～11）

4. 生命終極的事實（二 12～23）

C. 取代悲觀主義的生活：對神的信心（二 24～三 22）

1. 信心生活（二 24～26）

2. 神的護理（三 1～15）

3. 神的審判（三 16～22）

Ⅱ.「日光之下」的生活（四 1～十 20）

A. 人生的艱苦與人生的伴侶（四 1～五 7）

1. 無人安慰的欺壓（四 1～3）
2. 寂寞的勝利者與另一種選擇（四 4～6）
3. 沒有家的人（四 7～8）
4. 得伴侶之福（四 9～12）
5. 孤立造成愚昧（四 13～16）
6. 親近神之道（五 1～7）

B. 貧窮與富有（五 8～六 12）

1. 窮人受官僚欺壓（五 8～9）
2. 錢財與其缺失（五 10～12）
3. 財富——貪愛與損失（五 13～17）
4. 重述解決之道（五 18～20）
5. 財富缺乏保障（六 1～6）
6. 貪得無厭的渴望（六 7～9）
7. 僵局（六 10～12）

C. 苦難與罪惡（七 1～八 1）

1. 苦難的教訓（七 1～6）
2. 四種危險（七 7～10）
3. 智慧的必要（七 11～12）
4. 生命在神手中（七 13～14）
5. 沿途的危險（七 15～18）
6. 智慧的必要（七 19～22）
7. 智慧難求（七 23～24）
8. 人的罪惡（七 25～29）

9. 誰是眞智者？（八 1）

D. 權威，不公平和信心生活（八 2～九 10）

1. 君王的權威（八 2～8）
2. 人生的不公平（八 9～11）
3. 信心的答案（八 12～13）
4. 重述問題（八 14）
5. 重提解決之法（八 15）
6. 生命之謎（八 16～九 1）
7. 死亡的毒鉤（九 2～3）
8. 有生命就有希望（九 4～6）
9. 信仰的藥方（九 7～10）

E. 智慧與愚昧（九 11～十 20）

1. 時間與機會（九 11～12）
2. 不受重視的智慧（九 13～16）
3. 智慧的阻礙（九 17～十 1）
4. 愚昧人（十 2～3）
5. 愚昧人在高位（十 4～7）
6. 愚昧人的行動（十 8～11）
7. 愚昧人的言論（十 12～14）
8. 愚昧人的無能（十 15）
9. 邦國的愚昧（十 16～20）

Ⅲ. 抉擇的呼召（十一 1～十二 8）

A. 信心的冒險（十一 1～6）

B. 喜樂的人生（十一 7～10）

C.「今日當你聽見祂的聲音……」（十二 1～8）

Ⅳ. 結語（十二 9～14）

不要假定傳道者在執筆時，思路完全如以上所列，因爲此大綱尚有幾處不能妥善處理：

(i)五 1～7 雖接在四 1～16 之後，也成爲 五 8～六 12 的介紹詞，但與這兩段的關係都不很密切。我們可以推測這是一系列的思想（如本書的嚐試），但在原文中卻無很明確的連繫。

(ii)雖然三 16～22 與二 24～三 15 銜接得很好，但它導入四 1～3 痛苦的問題卻不是很順（四 1～3 與4～16 的銜接則很自然）。

(iii)七 1～八 1 及八 2～九 10，其中的各小單元沒有什麼連貫性。

詮　釋

Ⅰ、悲觀主義：問題所在與解決之道(一 1～三 22)

前幾章中的思路，是從提出問題（一 2～二 23）到提供解決法的基本大綱（二 24～三 22）。問題就是生命的本身。如果從與神無關（日光之下）的角度來觀察，我們會發覺所置身的世界是一團混亂，沒有意義、沒有進展（一 2～11）；智慧（一 12～18）與喜樂（二 1～11）都無法使我們過幸福的生活。這兩者之上皆覆蓋一道極深的陰影：無法避免的死亡（二 12～23）。因此傳道者批判所有形態的世俗主義，不論是理論的（「沒有神」，參詩十四 1）或實際的（「我不在乎神」）都在其列；並在此基礎之上，推介他所持以神爲中心的人生觀。實際上，他是向每一位與以色列信仰觀點不同的人，提出問題：「你明白你的人生觀將導致什麼結果嗎？」

傳道者視生命不僅是「日光之下」的一切活動而已；生命的問題都是神加給我們的（參一 13）。然而若對一位可靠的神眞有信心，就不會有悲觀的看法。在地平綫內尋找意義或生命的滿足，必然令人絕望。傳道者要讀者先看到悲觀主義的可怕，然後再指向從神本身而出的生命（二 24～三 22）。

A. 標題（一 1）

1. 大衛的兒子，在耶路撒冷作王是指所羅門，但「傳道者」之假名顯示出作者對所羅門的宣稱並不認眞(因此可以意譯)。這卷書是所羅門故事的總論；後面會告訴我們，本卷書的原作者是一位謹愼的作家，智慧人，箴言的蒐集者(十二 9～12)[131]。

B. 悲觀者的問題（一 2～二 23）

1. 世俗主義的失敗（一 2～11）。

傳道者邀請讀者面對一些基本的事實，以瓦解他們對世俗人生觀的信心。這些事實是：生命的虛空(2)，人所受的影響(3)，人無法擺脫這充滿問題的地的範疇(4)，以及這一切使人對大自然（5～7）及歷史（8～11）產生何種看法。他所觀察的世俗主義是實用性的，而不完全是知識性的。因爲有一種世俗主義是冷漠或怯懦的，也帶有哲學性。同樣，我們不可以爲這裏所提到的看法，「僅僅是」世俗主義的觀點，本身不是事實。對傳道者而言，這些是事實，但並非全面的事實。他可以描述自己的生命爲「虛空」的生命（七 15），但他的觀點所涵蓋的範圍並不僅限於地上而已。

131. 見導論 pp. 9～13 更詳細的資料。

2. 虛空的虛空是希伯來文的最高級表達法：「完全的虛空」。**虛空**(*hebel*)包含(i)短暫和空泛。約伯記第七章如此解釋：人生命的「虛空」(16，希伯來文版)像一口氣(7)，像消散的雲彩(9)，很快便到了盡頭(8)，並且一去不返(9、10)；(ii)不可靠、脆弱。亦見詩篇六十二篇，在那裡神爲「磐石」，和「高台」(6)，與人的「虛空」(9)和如「毀壞歪斜的牆」(3)成了對比；(iii)徒勞無益，參約伯記九 29(希伯來文版)，那裡的「徒然」表示「沒有效果」；(iv)虛假(耶十六 19；亞十 2)[132]。傳道書囊括了這裡每一個含意。一切都是不值得信任的，不實在的；沒有一種努力會帶來永恒的滿足；最大的喜樂亦會如飛而去。在一 2 和十二 8的中間，傳道者反覆回應這個鑰詞達三十次之多，顯明本書正是它的詳細說明。虛空是人類所有活動的特色(一 14，二 11)：喜樂(二 1)、挫折(四 4，七 8，五 10)、生命(二 17，六 12，九 9)、幼年(十一 10)和死亡(三 19，十一 8)、智者和愚人的命運(二 15、19)、勞碌人與懶惰人的命運(二 21、23、26)都沒有分別。

「一切」直譯是「全部」。地上所有的經驗，從整體來看，都「服在虛空之下」(參羅八 20)。希伯來文的一 14，二 11、17，三 1、19，十二 8 也出現同樣的話。第 3 節出現其條件(「日光之下」)，一 14，二 11、17 重複出現，三 1 表達法稍微不同。唯有對那些漠視神而想去尋求滿足的人，傳道者的信息

132. *hebel*較不重要的用法爲「無法理解」(參 NIV, W. E. Staples,'The"vanity" of Ecclesiastes', *JENS*, 2, 1943, pp. 95–104)，「零」(H. L. Ginsberg, *WIANE*, p. 138)或「某物近似諷刺」和「用來指出不調和的諷刺」(E. M. Good. *Irony in the Old Testament* (1965), p.182, followed dosely by T. polk, 'The Wisdom of Irony' 看法亦接近。*Stugia Biblica et Theologica* 6,1976,pp. 3–7)。其他的觀點 Lys 有提到(p.89)。

才是「凡事都是虛空」。對那些接納他完整世界觀的人，他卻有鼓勵的話。在信心的因素開始引進後，「一切都是虛空」仍然眞實，但卻不是事實的全貌；而在「日光之下」，這就是全面的眞理。在二 24～三 22，及以後零星部份，有新的因素被引進（神的慷慨，眷佑，審判），生命的「虛空」並沒有被抹煞或遺忘，然而這些新的因素改變了視野，使悲觀主義轉爲信心。這一點預表了新約的看法，信徒雖是「外體毀壞」（林後四 16），「服在虛空之下」且與受造之物一同「歎息」，「直到如今」(羅八 20～22）。但他「知道」事情會如何進展（羅八 22），「顧念」一個不同的世界（林後四 18），並「等候」另一件事（羅八 25）。新的角度並未將舊的抹煞；信徒是活在過渡期中。然而新的角度將他的看法全然扭轉。

3. 這一節說明人類在地上徒勞無獲。「益處」（*yitrô*）是一商業用語；生命「得不着利息」（Jones）。如果全地都服在虛空之下，要單從它的資源中尋求利益或滿足，是不可能的。「勞碌」（*'amal*）可以指身體的辛勞（詩一二七 1），或是心靈的痛苦（詩廿五 18）。傳道書中一般而言是論人類努力的實際工作（特別在二 10、11、18～23），但在此處亦可能包括人類心靈與情緒的「勞碌」。(*'amal*)在其他地方也有這種用法：約瑟心裡的困苦（創四一 51），以色列人從「禍害」中被釋放（民廿三 21，現代版），約伯的「患難」（伯三 10）[133]。如果我

133. C. S Knoſ認爲這字也含「'暗晦不明」'的意思('The Optimism of Koheleth', *JBL*, 49, 1930, pp. 195–199），但這點令人懷疑，C. C. Forman（'Koheleth's Use of Genesis' *JSS*, 5, 1956, p. 262）和 Lys（p. 100）指出在創世記第三章的背景。

們的人生觀不能越過「日光之下」，那麼我們所有的努力都會譜著悲音。

在舊約中，「日光之下」僅出現在傳道書中（一 3、9、14，二 11、17、18、19、20、22，三 16，四 1、3、7、15，五 13、18，六 1、5、12，八 9、15（兩次）17，九 3、6、9（兩次）、11、13，十 5）。這一詞與其他的古代著作有關，因爲它也出現在腓尼基，以攔以及希臘的作品中[134]。「虛空」是人和他所居住、管理的環境的特色。如果人的資源完全來自這一個世界，「沒有益處」將成爲他行事的格言。然而還有另一個範疇，傳道者在下文將會辯明（五 2），他談到神是可以親近和敬拜的（五 1～7）。而現在，他要探究的是悲觀主義的深淵。

4. 生命的短暫與地的顯然長存不變成對比，使人類的問題益形嚴重（參詩九十 4 以下，那裡形容人的效用有如夜間的一更，其精力好比睡覺，其持久性好比草一般）。地的本質既是虛空，就沒有改變的希望。**過去……又來……長存**爲希伯來文的分詞，表示行動的繼續：「繼續不斷地過去……來……長存」。「永遠」的意思是指「日光之下」地的虛空問題永無止盡。

5～7. 這幾節將 2～4 節强化，以宇宙爲例，其間的活動雖熱鬧一陣，却毫無進展。人類的勞苦徒然無功，同樣，宇宙的勞苦也一無所得。作者舉出三個例子：太陽周而復始的運行，如同一名繞跑道的選手；風循着路綫旋轉，却漫無目的；江河流入海洋，却永無塡滿之日。

舊約的正統派認爲，天地萬物都在向神發出讚美。宇宙是屬祂的。雲、暴風、雷、閃電都在祂的控制之中。人類、動物和植

134. 見導論，pp. 2－9, 參考之，瞭解此片語對解釋傳道書的重要性。

物的繁盛與否，全視祂是否賜予。祂爲海洋立界綫，爲冬夏訂節令，使日頭管白晝，月亮管夜晚，按數目引出衆星[135]。但是，傳道者說，若將神放在一邊，宇宙便不再反映祂的榮耀，而成了人類困乏的寫照。當亞當墮落，受造萬物亦墮落了（創三 17～19）。如果人困乏，受造萬物亦隨之困乏。如果我們的人生觀僅僅在「日光之下」，便沒有頌讚之聲可以達到那一位在天上的（傳五 2）。先知們對於人類得贖，重建地上樂園的盼望（賽十一 6～9，六五 17～25），不能立於世俗的前提之上。

「急歸」所譯的動詞有「抓住，喘息，以鼻吸氣」等意。它將太陽描寫爲一副非常疲累的模樣，像「一個賽跑選手重重地喘息着[136]。」第 6 節重複的分詞「颳（去）……轉……轉；返回轉行（去）」給人一種單調的感覺。第 7 節的意思，並非指河流歸回水源之處，而是指河流不斷流入海洋，卻始終無法注滿。

8. 作者又將論點更推進一步。儘管萬物活動到一個地步，已經筋疲力竭，但却無法讓世人得著任何持久的滿足。「滿有困乏」最好用被動式（被困乏），而不用主動式，符合它在其他地方的清楚意義（申 廿五 18；撒下十七 2）。「萬事」可譯爲「一切話語」，用來强調人的言語無法表達其不滿足。此思想在

135. 進一步可參考 L. Koheler, *Old Testament Theology*（1957）,pp. 26–29,85～92；H. H. Rowley, *The Faith of Israel*（1956）,pp. 25–27；J. L. McKenzie,'God and Nature in the Old Testament', *CBQ*, 14, 1952, pp. 18–39,124–145。

136. N. H. Snaith, *Distinctive Ideas of the Old Testament*（1944）,p. 145 p. Joüon('Notes philologiques sur le texte Hebreu d'Ecclésiaste', *Bib*, 11, 1930, p 415）主張本文令人懷疑，但若用以上解釋，在上下文來說易了解其意義。

下一句中出現。

這種「日光之下」的觀點又與舊約虔誠信徒的看法相反。信神的人愛一切受造物，並由其中看見神之名的威嚴[137]，他以愛慕的眼光凝視穹蒼[138]，默想一草一木、動物、風中的功課[139]，因着所見所聞歌頌神的榮耀[140]。他看見大自然歡呼歌唱[141]，並從出埃及之時就知道，神的掌管萬物也爲救贖的一部份[142]。一些智者從所羅門找到靈感[143]，也誇讚受造物，並且運用它們做爲自己的題材[144]。傳道者的要點是，這一切在「日光之下」的觀點中都失落了，所賸下的只是一個筋疲力竭的大自然。

動詞飽（*śaba'*）通常是指肉體的饑餓得飽足（例：出十六8、12），但在此是指情緒和心理上的滿足。

9～10.（這幾節是從希望的角度再强調2～4節）。如果把神置之一邊，單從「日光之下」看生命，便不可能有新事；歷史是一個封閉的圓。無論是環境（**已有的事**）或人類的努力（**已行的事**）都不能夠改變。這點亦與以色列的正統說法相反。希伯來人

137. 詩八1，9，十九1，八十九9-12，九十六11-12
138. 詩八3，十九1、4-6
139. 詩卅二9，卅四10，卅五5，卅七2、35，四十二1，五十10-11，五十五6-7，五十八4-8，五十九6，七十四12-17，七十七16-19，八十四3，九十三3-4，一〇二4、6-7。
140. 詩八，十九，廿九，六十五，一〇四
141. 詩六十五12-13
142. 詩七十八
143. 王上四33。所羅門給予以色列的智慧文學相當的推動力，這件事沒有懷疑的理由，然而智慧文學的起源更早，並且是國際性的。見導論 pp. 18-28
144. 伯廿八7-8，卅九1-30，四一1-34，箴一27，五19，六5-8，七22-23，廿五13，廿七8，廿八1、15，卅15、19、31.

相信歷史操縱在神的手中。「災禍若臨到一城，豈非耶和華所降的嗎？」（摩三 6）約瑟和約伯所經歷的嚴厲試煉，皆歸因於神（創五十 20；伯四十二 2）。尼布甲尼撒是神所使用的人（耶廿五 9），古列是神的受膏者（賽四十五 1）。救贖是神在歷史中的作爲串成的（參詩一〇六）。啓示包括由神授權的譯意者在事情發生之前就說預言，並且在發生之後作解釋。歷史正朝一個目的地前進，即主的日子，在那日祂將完成目標，救贖祂的子民並審判仇敵[145]。

再一次，傳道者要說明的是，這事不能用世俗的眼光來看。若認爲生命乃在「日光之下」，神從天上治理的觀念就毫無意義可言。沒有一個人能請求神「垂顧」並介入世事（賽六三 15）。不可能有救贖。因爲沒有新的因素能輸進來。屬天的範疇才是眞正的新資源所在地，詩人能唱「新歌」（詩九六 1），先知能說「新事」（賽四十三，19）。

第 10 節預期有一個反對的意見：對於那些看來是新的事應

145. B. Albrektson 的 *History and the Gods*（1967）大力主張，這種歷史和大自然的觀點並不是以色列人所特有的（雖然舊約的思想更以它爲中心），鄰國的諸神也同樣被人視爲是大自然和歷史的主宰（早期的看法則以爲，這些神祇僅掌管大自然，而不掌管歷史）。Albrektson 也宣稱，將歷史中的啓示與藉着話語的啓示作對比，是不必要的。在以色列和非以色列的思想中，事實是無聲的，不會啓示神祇做事的因由。「話語的啓示……扮演一個很重要的角色」（pp. 117，119）。以這種方式來讀舊約和古代以色列之外的思想，比假設有歷史啓示和默示啓示之分，更爲可靠。（參 J. Baillie, *The Idea of revelation in Recent Thought*（1956），pp. 62ff）。但 Albrektson 並未解釋爲何希伯來的歷史編纂會比古代其它地方水準高出許多（參 W. G. Lambert's comments in *Orientalia*, 39, 1970, pp. 170–177）。對各種歷史哲學簡潔且深入的介紹，見 David Bebbington, *Patterns in History*（1979）。

當如何解釋呢？答案是，這乃是錯覺。常有人指出，這個觀念類似希臘思想，特別是斯多亞派。雷德認爲，在這一點上傳道者向世俗哲學讓步了[146]。但傳道者對地上平面觀點的認同，不過是他解說的一部份而已；他的垂直視界尚未出現。

11. 這一階段討論的結尾，是從對歷史悲觀評估的角度，來思想人類對生命的看法（9～11）。虛無主義不僅控制了人的觀點，也在生命中實際運作。過去的事已被忘懷，未來的事也將不記念。「**記念**」是由動詞「記住」而來，意思是「記住並遵照而行」，這用法有充份的證據。尼希米的禱告「求祢記念我」（尼十三 31），是懇求神因着祂過去的應許而行動（參創四十 14；出廿 8）[147]。

「已過的世代」，註釋家們曾討論應當譯爲「以前的人」（NIV,LYS,和其他的人），或者是「**以前的事**」（RSV）。第一種譯法可在二 16 和九 15找到類似經文，但9～11 節是泛指一般性的歷史。亞達斯（效法Thilo）認爲此處並不需要對比，這看法應屬正確。按着第 10 節的「世代」一字，他希望將此句譯成「以前的世代」，包括人和環境[148]。

正統的以色列人是活在「以前的事」的亮光之中（申五 15，八 2；詩七七 11）。傳道者在後面將邀請我們「記念」我們的造物主（十二 1），遵祂而活，並「記住」前面的日子（十一 8）。但就屬世看法的前提而言，這一切都沒有用。在「日光之

146. G. von Rad' *Old Testament Therlogy* vol.1（1962）, p. 455。

147. 參 B. S. Childs, *Memory and Tradition in Israel*（1962）,pp. 21f.

148. 此處的解釋不能訴諸於英語的中性等於希伯來文陰性的原則來解決。一方面這個原則可能有例外，另一方面，這些其實是形容詞（如 Aalders 所提，可能不是中性而是陽性，用來指 10 節的陽性「世代」。

下」，過去、現在與未來都沒有意義，沒有方向。從 2～10 節推論下來，結果就是絕望下沉的漩渦。屬世的人將證實這句格言：「不從歷史學習的人必會重蹈覆轍[149]。」

2. 智慧無法滿足世上生命（一 12～18）

在一 2～11的悲觀主義之後，以下的幾個段落斷絕了所有逃避之路。人可以在智慧中找到避難所嗎？智慧只會令屬世的熱愛者失望（一 12～18）。人可以藉搾取喜樂之汁來逃避生命的問題嗎？但這汁亦會變酸（二1～11）。人是否住在以人爲中心的世界，沒有絕對的事？但有一件事是必然的：死亡（二12～23）。傳道者會在他處描寫智慧爲生命的祝福，但在一 12～18 中，論點截然不同。智慧有價值，但它無法解決生命的問題。

12. 在整個討論再向前邁一大步時，一 1 所引述的君王身份此處再度重申。在所有的人中，唯獨所羅門有能力做到以下所記載的這些觀察。我們正是在探究他的故事。筆名乃是一種文學的技巧[150]。

13. 傳道者「**專心**」，即誠懇並熱切的；「心」乃與外貌相反（撒上十六 7），表示內在的生命，所有心智、情感和靈性能力的中心。「**尋求……查究……**」表示他的徹底。前者是指「深入查考」某物，後者意爲「廣泛的徹底蒐尋」，合起來乃表達竭盡心力的研究。「**天下所作的一切事**」表示研究的目標爲一個有限世界觀之內的所有資源；垂直的那一面仍未出現。

結論有三：第一，「神指派給人做的是不愉快的工作」。動詞「叫」有時含意較強，有「派定」的意思（如耶一 5）。人可

149. Jb「明年」在希伯來文中沒有根據。
150. 見導論，pp. 9～13 以明瞭細節。

以在地上過着世俗化的生活，但他們所遇見的問題乃是那位住在天上的神所派定的。虛空包圍著人類，他不能漠視也不能脫身；這是「人性所無法逃避的事實」（Rylaarsdam）。「事」（希伯來文 *'inyan;* NIV 譯爲「**重擔**」），表示人的不安與熱切於尋求意義，它是源於希伯來文（*'ānāh*），「忙於某事」，「積極做某事」，指出這種尋求的背後有一種不得不去作的意味。人類會思考，會計劃，他不能避免如此行，因爲他渴望知道自己生命的去向。按照神的命令，這是每一個人所擔負的重擔：生命的問題不是可任人選擇的嗜好。

生命之輪
永不停息，但永遠是繞圈而行[151]。

14. 第二個結論是，人類必然會遭挫折。他渴望在生命中有所賺取（一3），從四圍的世界（一8）和歷史的進行（一9～11）中得着滿足，但這些都令他迷惘。

「**日光之下**」將這句話限定在眼所見的世界，在此範圍內作解釋。接下來的經文專注於智慧。這個人在實際生活中拒神於千里之外。他面對許多自己不能解決的問題，以及不斷重複且沒有希望的歷史，因此所得的推論乃是，神所指派給他的工作是令他失意的。德立茲希望將「**所作的一切事**」限定爲人類的行事，但是綜覽傳道書中爲這一詞所列的二十一個例子，可以顯明它包含世上所有的事，神和人的行事都在其內。

「**捕風**」（AV 譯爲**靈的痛苦**）的意思難下結論。這片語

151. Matthew Arnold, 'Sonnet to the Duke of Wellington'.

（r^e ʿ $ût$ $rûʿ$ $ḥ$）若是源於「弄破」（$rʿ$ 或 $rṣṣ$），可譯爲「靈的痛苦」；若是源於「努力」（$rʿh$），可譯爲「捕風」；若是源於「供給」（$rʿh$），可譯爲「吃風」，若是源於「渴望」（$rʿh$），可譯爲「渴望風」。它與亞蘭文及腓尼基文的同源字有關。希伯來文 $rûʿ$ $ḥ$ 可能是指「靈」或「風」。根據上下文，兩種觀念都可適用：因問題無法解決而生的挫折（**靈的痛苦**），或要去抓取不可能得到之物的野心（**捕風**）。我們幾乎可以肯定後者是這裡的意思（一 17，二 11、17、26，四 4、6、16，六 9 亦是如此），因爲在舊約中有平行經文論風的比喻，並且在五 16 中「爲風勞碌」很難譯作「爲靈勞碌」。

15. 第三個結論說明了爲什麼「日光之下」的思想家會如此失望。因爲在所有的思考中都有扭曲（**彎曲**）和間隙（**缺少**）。不論思想家如何深思，他也不能使生命中反常的事變正常，更無法將所看見的一切納入一套工整的系統。因此他複述了古代近東智慧人的古舊問題：知道人的有限與缺乏探究的能力，對生命的事實毫無助益。挫折與困惑環繞着這位哲學家。他的智慧在某些事上對他有幫助，但却無法解決生命的基本問題[152]。

希伯來原文應譯爲「無法變直」。稍微修正（將 litqōn 改爲 l^{e}tuqqan）[153]則可譯爲「不能被變直」（AV, RSV）。

16～18. 傳道者雖是所羅門的化身（16回應王上十 7），卻闡明了世上哲學家的痛苦[154]。「**多經歷**」字面的意思是「曾經

152. 巴比倫和埃及的智慧的平行句，參 J. C. Rylaarsdam, *Revelation in Jewish Wisdom Literature*（1946）,pp. 15–16。

153. 參 G. R. Driver, *VT*, 4, 1954, p. 225。

154. 參 pp. 9～13。

見過」。在傳道書中「見」有時是字面上的意思（一 18，五 11，十二 3）；有時是指「結論，了解」（二 3，三 18等）；有時是指「觀察，沈思，反省」（一 14，二 12 等），而有時，如同這裡，是「享受，經驗」（一 16，二 1 等）。NAB 和 Berkeley 對 17 節的譯法很好：「**察明智慧和知識，狂妄和愚昧**[155]。」這產生了一個問題，就是「狂妄和愚昧」顯然是很主觀的插句。

這點可能是因爲，傳道者思想到智慧與知識之時，同時也注意到另外一面。

因此下一段可想而知是論歡樂的追求。其實，想用智慧來解決生命的問題，僅能使問題擴大（18）。只要智慧是被侷限於在「日光之下」，它可見到的只是被造物喧囂不已，生命繞著永遠重複的圈子迅速旋轉，此外別無其他。「了解越多，痛苦越深」（Moffat）。

3. **歡樂無法滿足世上生命**（二 1～11）。

在略述虛空的問題以及表明智慧無法解開謎底之後，傳道者現在要證明，尋求歡樂同樣不能紓解人心靈的乾渴。我們首先看到他的解決方法（1a）與結論（1b～2）。接下來則說明他努力的細節（3～8），他最輝煌的成就以及他如何縱情享受（9、10），最後再次複述結論（11）。

1a 在此，「說」表明決定（參七 23）。傳道者自稱的方式與埃及「**對生命厭倦的人**」一文類似（「我對自己的心說

155. AV 和 RSV 根據 MT，而認爲 *w'da'at* 爲支配 *holelút w'sik lūt* 的一個結構。NAB 和 Berkeley 不管希伯來文的重音，句子卻較爲平衡。古代的版本也以類似的方式來解釋這段經文（參 Aalders）。

……」）[156]。「來罷」是「有煽動的意味」（金司博從民廿二6；士十九11引證說明）。「我以喜樂試試你」的翻譯相當正確；希伯來文的拼法較爲特殊，但在昆蘭古卷中有類似的用法。傳道者並沒有全人投入來試驗喜樂。

NEB譯爲「我要衝入」顯然將此處動詞意爲「我要將自己完全傾入」（從nāsak，而非MT版本的 *nāsāh*），但這裏較不可能如此解。

1b～2 結論在證明之前的特色再度出現。享樂主義也有份於地上所有虛空的現象。此處特別提出兩個項目：「嬉笑」（*śᵉḥôq*）和「喜樂」（*śimḥâ*）。前者是外在的快樂，指戲耍（箴十23），筵席（傳十19）等的「好玩」，或是像耶利米所遭的「戲弄」（耶廿7）。雖然分野不算太清楚，但 *śimḥâ* 較指有思想的喜樂，和宗教節期的歡欣（民十10；士十六23），對主樂意的事奉（申廿八47），或是宣告王登基的喜樂（王上一40）。這兩種喜樂都得到合適的判決。第一，「嬉笑」是「狂妄」。這動詞的字根（*hll*）與失去分辨力有關（參伯十二17；傳七7）；作樂逗趣的人不面對生命的實情，將艱辛淹沒在輕浮的海洋裡。至於較有份量的「喜樂」（*śimḥâ*），傳道者只是問：它究竟成就了什麼？它有否帶來基本的改變，得到任何答案或任何滿足？這種刻意的問法所隱含的意思很明顯：所有的喜樂，無論是高尚或低俗，都無法滿足那些只在「日光之下」的人的需要。

3. 傳道者現在進入細節。他的研究態度是持續的（等我看明），限定在一個範圍內（在天下），且審愼而嚴謹（因他的心

156 參R. O. Faulkner, *JEA*, 42, 1956, p 21。

「仍以智慧引導」他）[157]。最後一個子句，「等我看明……」可能是指最近的一個片語「**持住愚昧**」，而非屬較遠的「**我察究……用酒使肉體舒暢**」。

4. 在「**我爲自己動大工程**」這句概述的話之後，接著便描述細節。「**房屋**」使人想起所羅門建築的成就（王上七，九1，十21；代下八3～6）。在此並未提到「耶和華的殿」，因爲目前完全是探討「日光之下」的觀點；儘管此處沒有提及，但下文中有討論到「耶和華的殿宇」（五1～7）。「**葡萄園**」，雅歌曾提到（一14，八11），是歸於所羅門的；其他的可能是大衛王傳給他的（參代上廿七27）。4～8中六次重複「**爲我自己**」，顯露出他內在的動機。

5. 奢華的「**園囿**」可分爲「*garden*」與「*park*」。前者爲古代近東皇室和貴族的特色；從埃及，米所波大米和烏加列都可證實。從舊約現有的資料中可看出它們的特色爲：精選的植物（歌五1，六2、11），可能包含一幢避暑夏宮（王下九27），並築圍牆以確保隱私(歌四12)。「*park*」(*pardēsîm*，可能借自波斯語)，出現在尼二8，指一個君王的園地，大到足以供應興建耶路撒冷圍牆所需用的木材。岑諾夫（Xenophon）用它

157. A. D Corrè 認爲「引誘肉體」與 epispasm 有關（割禮的相反），並且作了一點修正將「用酒」改成「像希臘人」（'A Reference to Epispasm in Koheleth',*VT*, 4, 1954, pp. 416–418）。*Nāhag* 在舊約中通常是指「領導，引出」，但在 Mishnaic 的作品中，已證實可指「舉止，行動」，此似乎較爲合適（參 *DTTML*, s. v）。P. Jöuon 主張讀成 *l'sammē'* ，並譯爲「使我心喜樂」（*Bib*, 11, 1930, p. 419），但 *mašak* 更可能是指「刺激，使舒暢」，如同在聖經後期的希伯來文，同字根的亞蘭文以及（根據 G. R. Driver,'Problems and Solutions', *VT* 4, 1954, pp. 225f）同字根的阿拉伯文一樣。

的希臘文語形（paradeisos），形容波斯王公貴族的花園[158]。

6. 提到「水池」，令人想起 1868 年所發現的摩押石碑（主前九世紀），其上記載摩押王米沙（Mesha'）的豐功偉業：「我建造了夸吼（Qarhoh）的……大門……樓塔……君王的皇宮……貯水池」[159]。在約西亞王的時候，耶路撒冷的王池（尼二 14）被認爲是所羅門造的[160]。「**嫩小的樹林**」與 5 節無關（RSV 中以定冠詞作區分），而是指另外一項奢靡；樹可用來建築、造船、作樂器並遮蔭，其價值在舊約中常提及[161]。

7. 這裏提到兩種型態的「**僕婢**」，視爲財富的一項：買來的僕婢和僕婢所生下來的小孩。「**牛羣羊羣**」的譯文，比「**大牛小牛**」（AV 譯）好，使人想起所羅門家中每日的食物（王上四 22以下）[162]。

8.「金」使人想起所羅門的財富（參王上十 14～25）；「**銀**」較不受重視（王上十 21），「多如石頭」（代下九 27）。「**財寶**」是他個人的財產（參代上廿九 3）[163]，並使人想起所羅門聞名世界的財富[164]。有些人以爲「省」意指波斯的統

158. LS, p.1308。進一步的詳述，參 K. A. Kitchen, art, 'Garden' 和 R.K. Harrison, art.'Vine' in *IBD*, pp. 542 和 1622ff。

159. 參 *ANET*, p. 320

160. *jewish Wars* v. 4.2；參 J. Wilkinson,'Ancient Jerusalem. Its water Supply and Population,' *PEQ*,107, 1974–5, pp. 33–35。

161. 參 F. N. Hepper, art. 'Trees', *IBD,pp.* 1585～1593

162. 關於「我……勝過以前在耶路撒冷衆人」的含意，見導論作者部份。

163. 參 M. Greenberg,'Hebrew *Sᵉ gulla:*Akkadian Sikiltu' *JAOS*, 71,1951, pp. 172f, *Sglt* 的用法與烏加列的相似（參 *PBQ* p. 267）。

164. 有關所羅門巨大財富的歷史證據，詳細的研究見 A. . Millārd,'Solomon in all his glory', *Vox Evangelica*,12, 1981, pp. 5–18。

治，或是指所羅門將他的帝國所劃分的十二區（plumptre，引證王上四 7～19）。這段最可能是指他由鄰近首領和隸屬邦國得到的私人財富（參代下九）。「**唱歌的**」是用在筵席中的（參撒下十九 35）。「許多的妃嬪」，譯法尚無定論，它是一個字的單數（šiddâ）和複數（*šiddôt*），對其意義看法不同：(i)斟酒的人（七十士譯本，Peshitta），(ii)高脚杯，飲酒的器皿（Aquila,Vulgate,Targum），(iii)樂器（Kimchi,Luther,AV），(iv)箱匣（JB,根據聖經後的希伯來文），或(v)情婦、愛人、妃嬪（RSV,NIV,Ibn,Ezra 及多數的最新註釋書）[165]。最後一個含義爲最可能（參王上十一 1～3）。其單數和複數是表達衆多[166]。季德納（Kidner）引證一封法王老阿門挪斐斯三世寫給基色王子米其盧的信，信中埃及文情婦一詞旁附有迦南文的解釋，與*šiddâ* 類似[167]

9. 這幅圖畫進展到所羅門所獲得的榮華富貴。「**我就日見昌盛**」是指他的財富（參王上十 23）。「**我……勝過**」或譯「增加」（希伯來文版），是重複上一節的字彙。他一方面加增智慧（一 16、18），一方面加增財富（參代下九 22）。再一次（二 3）我們得到保證，他的「**智慧仍然存留**」。這裏不一定是指所羅門早期的生活（劉普德），更可能是指「智慧」這一詞的含義之廣，甚至包括法老的巧計（出一 10），約拿達的狡詐

165. 其他觀點見 Gordis 和 Lys。

166. 參 GK. 123（c）－（f）；Joüon 135（d）. Gordis 引用 Ibn Ezra 對士師記五 30 的引證，在那裡「一兩個女子」是一個類似的片語。在一節中陽性和陰性（*šarîm, šarôt*）照順序排列，可能是這個片語的另一個例子，應翻爲「許多男女的歌唱者」。

167. 本文在*ANET*, p. 487a.

（撒下十三 3），或亞述王的高傲自滿（賽十 12 以下）。有一種智慧與神爲敵，却毫無效用（箴廿一 30）；同樣，傳道者在此所宣稱的智慧並非敬虔的智慧，只不過表明在享樂之中，他仍「保持客觀」而已（Jones）。

10.「**眼**」和「**心**」指他內在與外在的快樂。凡是能賞心悅目的事，與內在的滿足都絲毫不予保留。大部份的英譯本將本節後半部解釋爲：「因我的心找到了快樂」。但最好譯爲强烈的聲明：「我的心的確找到了快樂」。（亞達斯、赫茲柏、勞哈、萊斯贊同此譯法）。NIV 表現出這種口氣。但本節仍以灰黯的語氣結束。在行動中的確會有滿足感，但大功告成之後，快樂便開始消褪了。

11. 現在，他來到「夜晚過後的清晨」。「**我察看**」字面意義是「我面對」。這動詞是指「注視著某人的眼睛」（伯六 28），或（如同此處）「面對事實」，「集中全副注意力」。傳道者不能滿足於蠻不在乎，得過且過的情形，他非要辨明事情的原委不可。他的「**手**」，表示親自參予行動，令他愉快地忙碌著。「**勞碌**」雖曾令他筋疲力竭，卻也樂在其中。但回顧之下，前面對於智慧的判決（一 17～18），現在也照樣臨到喜樂。傳道者所有用過的鑰字，在這裏都出現了：「**勞碌**」，「**虛空**」，「**捕風**」，「**毫無益處**」，「**日光之下**」。這些名詞堆砌起來，表明幻滅的痛苦。此處並未顧到他所行之事的道德問題，因爲若要顯明屬世之人生活形態的失敗，必須從他自己的前提來看。

4. **生命終極的事實**（二 12～23）

12. 這一節曾令註釋家們不解。它的本文常被修改（如巴頓、哥笛斯、赫茲柏等人，各人都以不同方式處理）。還有人將其子句顚倒，使 12 節下半成爲 11 節的末尾（GNB 和幾位十九

世紀的德國註釋家們取此觀點），或者武斷地將 12 節下半移到 18 節（見 NEB）或 19 節（勞哈）之後。一般英譯本插入「do」一字，（曲解了希伯來文），並將 12 節下半視爲上半節問題的答案。

本文按字面可譯爲「我轉去思想智慧、狂妄與愚昧，因爲在王以後來的人[168]會是誰?對於[169]已經作成的事又如何？」[170]「轉念」是指「轉移注意力」，或「採取新的思考方向」。既然傳道者已證明，智慧和追求歡樂二者都不能解決問題，那麼這位王有何理由厚此薄彼？根據傳統，智慧是王特別的需要（王上三 5～28；箴八 14～16）[171]，但傳道者已揭露它的無能，這是否是說智慧在每一方面均告無效呢？這段解釋性的話便是討論這位所羅門的代言人，傳道者，爲何關心智慧是否具有任何價值。我們可以改寫爲：「將來的王會如何處理我所面對的同樣問題？我的繼承人會是怎樣的一位，特別是他對我所要解決的這個問題會有什麼態度？」這解釋符合別處所提及傳道者對未來的關切（一 9～11，二 18 以下、21，三 22，七 14）。

13. 這個問題得到了雙重答案。第一，「智慧」是有價值的。

168. 什麼（ *meh māh* 的變體）可以用來問人物，「什麼樣的人……？」參 BDB, pp. 552f。

169. 希伯來文用「特定的 *'et*」，參 Aalders 引用列王記上十五 23（亞撒腳上有病）以及約書亞記廿二 17（從前的罪孽還算小嗎——與拜昆珥的罪有關——到今日我們還沒有洗淨這罪。）。參 pp. Saydon,' Meanings and Uses of the Particle *'t'*, *VT*, 14, 1964, *P.P.*192–210, esp, p. 205 ' J.Hoftijzer, *OTS*, 14, 1965, pp. 1–99。

170. 和希伯來文 *'āśûhû*（他們做）可以譯爲不具人格性質的，已經被做過。

171. 參D. A. Hubbard, art.'Wisdom',*IBD*,p. 1650；N. W. Porteous,'Royal Wisdom', *WIANE*, pp. 247ff。

在這一點上與傳統的教義立場相同。傳道者並非批判智慧一無是處，乃是指它不能成爲人所倚賴的終極資源。「傳道書是一道最前線的防禦工事，它不許智慧越過界線，到達自認可以掌握人生藝術的境界……。對神的敬畏永不允許人以他自己的『藝術導向』來操縱他手中的舵」[172]。 因此，若將智慧的範圍縮小，它就像指照亮路人的**光明**。這是一個很普通的比喻[173]。擁有智慧便能成功（十 10），得著護庇並保全生命（七 12）。它能賜力量（七 19），和喜樂（八 1），且比勇力更好（九 10）。人乃是被它引導（二 3），藉它勞碌（二 21），用它試驗、衡量經驗（七 23）。甚至於挽救城池的實際策略亦包含智慧（九 15）。它可能有限，却仍是不可或缺的。

14. 傳道者現在從領受智慧者的角度來思考。以智慧爲神的禮物，它便是亮光；以智慧爲人所擁有的，它便是人的見地。在這裡第一次遇到的「**愚昧人**」（*kᵉsîl*），「其惡名是因胡言亂語，醉酒以及作惡的傾向而來」[174]，他以犯罪爲「戲耍」（箴十 23），對他自己所追逐之事的興趣更甚於對智慧的興趣（箴十八 2）。他的特徵也可從兩個角度來看。他從神那兒得不到「亮光」，自己也不能「看」。他預表新約的罪人，愛黑暗（約三 19），是暗昧的（弗五 8）。

接下來是答案的第二部份。智慧沒有能力醫治生命終極的問題；智慧人和愚昧人都要向死亡屈服。「事」翻譯得很好。原文

172. W. Zimmerli, *SJT*, 17, 1964, p. 158。

173. 參 O. A. Piper, art.'Light', *IDB*,vol 3, p. 131。

174. 參 T. Donald,'The Semantic Field of"Folly" in Proverbs, Job, Paslms, and Ecclesiastes',*VT*, 13, 1963, pp. 285–292，愚者更詳細的特色見十 3–4 的說明。

的字（Miqreh）有時被譯爲命運（RSV 和 NIV），它給人的印象是「對神有一種奇異的宿命觀」（赫茲柏）。希伯來文則完全是中性，並且毫無不吉祥之意。它在傳道書中出現了七次（二 14、15，三 19，三次，九 2、3），在其他地方出現三次（傳二 3；撒上六 9，廿 26）。相關的動詞在傳道書中出現三次（二 14、15，九 11），在其他地方共十九次。它可以用來指「發生」在人身上的災禍（創四二 29，四四 29；撒上廿八 10；斯四 7，六 13），或指快樂的事件，如當神的話「發生」，立即「應驗」時（民卅五 11）。它還出現於以色列前往迦南的路上，亞瑪力人猛烈地「擊殺」（英：meeting）他們（申廿五 18），以及主與以色列人「相遇」時大大地賜福給他們（出三 18）。亞伯拉罕的僕人「遇見」好機會（創廿四 12；參創廿七 20）。摩西必須「設立」逃城（民卅五 11）。但以理書十 14，是指根據神的旨意他們未來「必遭遇的事」（參賽四一 22）。在撒母耳記下一 6，有一位年輕人宣稱他「偶然」到基利波山，看見掃羅正瀕臨死亡。這些記載都沒有任意而行或認命的語氣。非利士人可以說某件事是「偶然遇見」的（撒上六 9）；但該故事對這件事的註腳卻不同。在以色列人的口中，「機遇」是指無法預料的事，而非莫名其妙、無緣無故發生的事。希伯來文的 Miqreh 是指「所發生的事」。在路得記第二章，摩押女子「恰巧」到了波阿斯的那塊田裡，這是一件未經計劃且始料未及的事，正如第三節的希伯來文所强調的（*wayyiqer miqrehā*）；但拿俄米爲所發生的事稱頌神（20 節），而路得記中的重點正是那絕非出於偶然的事件。

在傳道書中，*miqreh*（或 *qārāh*）幾乎都是指將「發生」在所有人身上的死亡「事件」。只有一次（九 11）這動詞是指從

人的觀點完全無法預期的事。如果將之視爲神是漠不關心的或是遙不可及的，便錯了。在下一節中（二 15），「所遇見的」是正確的譯法。

15. 死亡既無可避免，尋求智慧便似乎沒有意義，因爲在死亡面前人人平等。傳道者是在他追求智慧之後才發現這事，而非在這之前。從籬笆的另一端來看草，總是比較綠一點。「就」（譯註：英文 Then，本句第一字）是指邏輯的推論：「若是如此」[175]。

16. 前面對一般性歷史的評論（一 14），現在重複應用於人身上：人的記性太短，因此一切努力都沒有價值（參九 5）。箴言十 7 和詩篇一一二 6 是從信心的立場來看，與這兒恰成對比。「一樣」是「完全相同」之意（參創十八 23）。

17. 從這裡到 23 節，傳道者乃是反芻自一 2 到目前所見的一切，思考其結果如何。他對「生命」的整體有興趣（參二 3，六 12，八 15）。但是到目前爲止，生命的每一方面都顯爲可憎。如果死亡令智慧終止，它的陰影亦覆在生命之上。「煩惱」是指「災難」（如一 3：創四七 9：箴十五 10）。「我都以爲」也許是正確的譯法（如德立茲和巴頓所強調），但希伯來的表達法可以指「臨到我」，有時是表達加給人重擔的事（參賽一 14）[176]。

下文中將以不同的方式來描述生命。從以神爲中心的觀點來看，生命是享受喜樂的年日（三 12，五 20），因爲它是神所賜的（五 18）；它的喜樂爲人從神得的分（九 9）。但這個層面從

175. 參 BDB, p. 23。
176. 參 BDB, p. 755。
177. *nūʾaḥ* 的使役動詞（參 BDB, pp. 628f）.

「日光之下」不可能達到。

18. 恨惡生命之後是恨惡「勞碌」（與九 9 成對比，那裏提到「你一生……的年日……（與）勞碌的事上」都可享受所得的分）。在傳道書中「**勞碌**」有幾種意義；有時它是指人在生命問題上的掙扎（一 13），有時（如在此處）是指人每日的責任。所得來的既然必須留下，勞碌又有什麼意義呢？傳道者在這裏並沒有否認來世，也沒有予以肯定；他所關心的是，世界既伏在虛空之下，智慧又有何助益。「**留**」是指「**遺贈**」的意思（JB）[177]。

19. 子孫可能會毀壞先祖的功業。繼承人並不保證仍會繼續成功。這裡大概沒有直接引涉到羅波安之意（王上十一 4～十二 24），但他的例子正可說明這一點。

20. 對生命價值的一切期望都被吞噬了。智慧（一 12～18）和喜樂（二 1～11）都已失敗。智慧有其終點（二 12～15），人類的努力也不被記念（二 16），不能保有（二 18）或傳承（二 19），唯一的結論是：一切都毫無益處。結果便是絕望的深淵。他「允許（自己的）心絕望」（如希伯來動詞可以如此翻譯）[178]。這是舊約最感動人心的句子之一。新約的「在主裡不是徒然的」則正成反論（林前十五 58）。

21. 此處說，所有努力的結果甚至比徒勞更糟！先祖勞碌，而讓另一人不勞而獲，幾乎是不公義的事。人雖然擁有「**智慧**」（實際知道如何去做），「**知識**」（消息），「**靈巧**」（專門技

178. 這個加強動詞（參 GK52g）有允許的意義，在此很合適。動詞 ẏa'aš 在後期作品中是表示放棄所有的希望（參*DTTML*, s. v.），GNB 無法表達絕望的語氣。

術，較 AV 所譯的「公正」爲佳），却缺乏一樣能閃避死亡或保證永存的東西。「靈巧」（kisrôn），是由實際上知道如何去作而得的成功（參四 4），有時譯爲「利益」、「收穫」、「成功」。

22. 傳道者開始將一 2 以來的整個討論作收場。實際的「勞碌」和感情——智識的掙扎（「累心」），同樣被證爲無用。

23.「日日」這類片語在本卷書中不斷重複出現（參二 3，五 17～18，六 3、12，八 15，九 9，十一 9，十二 1），顯出傳道者所關心的不是細節的問題，而是整個人生觀。希伯來文開頭的話可譯爲「他所有的日子都是憂慮，他的工作乃是愁煩」（參 RSV）；或譯爲「他所有日子及他的工作，都是憂慮和愁煩」（參NIV），二者相差無幾。「憂慮」和「愁煩」兩個名詞複述了一 18 的結論。兩者皆可指心靈和肉體的痛苦。這裏是指前者，但失眠的夜晚則是對身體的副作用，因爲「日光之下」世界觀所產生的不安，甚至在「夜間」亦流露出來。五 12 卻帶出不同的景觀；在新約中，我們發現彌賽亞能在暴風雨中安然睡覺（可四 38），並且也能使他的門徒照樣作（徒十二 6）。

C. 取代悲觀主義的生活：對神的信心（二 24～三 22）

視二 24 爲主要轉捩點的理由甚多。在此對比中，可特別注意三方面。

(i)一 1～二 23 中很少提到神。唯一言及神的是一 13，但並不視神爲人類問題的答案，而是肇因(「神叫世人所經練的是極重的勞苦」)。這個世界「服在虛空之下，不是自己願意」，而是由於神的旨意（參羅八 20）。但這個認識並不能解決問題，

反倒使問題陷得更深。然而，二 24 介紹「與這件不愉快的事不同的一面」（季德納），並加入了一個新的層面。一 1～二 23 的討論中充滿了限定性的片語，將我們的視界侷限於地上（一 3、13 以下，二 3、11、17～20、22）。然而以下的段落中「神」經常出現。祂是智慧、知識和喜樂的源頭。祂是公正的法官，罪人和義人都同樣在祂面前。祂控制著宇宙，不僅保證其構造不出差錯，並讓它「服在虛空之下」（一 13；參三 10），也造成其中一切美好的事（三 11）。

(ii)這裡與前面對智慧的看法稍有出入。在一 16 中，智慧是人所擁有的；在二 26 中，它卻是神的禮物。雖然兩者是互補的敍述，不必視爲互相矛盾（參箴二 1～6），但值得注意的是，前面一直沒有提到神的禮物的觀念。在二 21，「智慧和知識」是與「靈巧」並列，結果被視爲無用；在二 26 則是與「喜樂」並行，且被認爲是蒙福的。

(iii)前面幾段討論的結果全是虛空。傳道者對於創造、歷史、生命和死亡的檢視，以一幅身心交瘁的圖畫作結束，絲毫沒有提到美好、公義，或喜樂。但在二 24～三 22 中，我們見到享福（二 25）、美好（二 11），神的恩賜（三 13）、永存（三 14），在不公義中神有目的（三 18），雖有不公平卻不減喜樂（三 22）。人類應享受神所造的世界。他乃是從神的手中享福。神以適當的方式對待罪人和義人，祂管理日光之下每一件事的次序。祂的權柄令世俗主義虛空（參一 13），亦令信心生活豐碩。

根據釋經的原則，我們可以作成結論，二 24 顯然是這段討論的轉捩點。如果能接受這個對照，就可能作一貫性的解釋。傳道者揭穿虛有其表的自主主義，宣告其破產之後，便指向居住在

天上的神，並陳明信仰祂的生活。

這一段以享受地上生活開始，也以此結束(二 24，三 22，參三 13)。神的權威(二 26，三 1～8、17)，人類的需要(二 26，三 10 上、13、18～20)和生命中的喜樂(二 24，三 12～13、22)等主題，環環相扣。但三 16～22 銜接了兩個方向。從神審判的角度來看生命的謎，是二 24～三 15 很恰當的結語，但討論不公平的苦難，亦很適於引入四 1～3，如此上下文便貫穿起來。

1. 信心生活（二24～26）

新的生命出現了。「日光之下」的限制被拋開；相對之下，神的手顯明在人世間。

24. 當傳道者以新的觀點來看，第一個體認便是：生命是可以享受的：「人莫强如吃喝，並在勞碌中享福。」[179]傳道書中有四句諺語採用「莫强如」的形式(二 24，三 12、22，八 15)。每一句都是「强烈的肯定句」[180]，强調最幸福的生活莫過於踏定神爲人所預備最完善的目的。吃喝表示滿足[181]。

地的範疇基本上是美好的，並且原是要讓我們來享受的（參創二 9）。同樣，人也應當享受自己的努力。如此，傳道者便回到正統猶太人對受造物的觀點：神「使人從地裡能得食物，又得酒能悅人心，得酒能潤人面，得糧能養人心」（詩一〇四 14、15）。艾若德（W. Eichrodt）提到「舊約中誇讚財富、兒女、長壽、友誼、愛、以及智慧、美麗、榮譽和政治自由……。若人

179 參p.65. 在傳道書中「看」的意義的註釋。

180. 這個專門用語是屬於 G S. Ogden 的，參他的 'Qoheleth's Use of the "Nothing is Better"—Form', *JBL*, 98, 1979, pp. 339–350。

181. 此外再看五 18 並那裡的註解。

處在這種環境中，又被神美好的旨意高舉，他對於工作和前途的基本心態是喜樂的。因爲詩篇中記載神喜悅祂手中的工作（詩一〇四 31；參創一，那裏强調「神看著是好的」），這正符合在創造的清晨，晨星與神的衆子歡呼讚美之聲（伯卅八 7）；這個觀點是將世界看爲神智慧的大遊戲場，因此喜樂乃是人從神所得的分（傳二 26，八 15，九 7，十一 9 以下）」[182]。

傳道者並非勸人世俗化。他的態度與無知財主的貪婪不同（路十二 16～21），也與不信者全然現實的眼光迥異（林前十五 32）。他所建議的不是隨易放任或持懷疑主義，而是滿足。新約的平行經文爲提摩太前書四 4，六 6～8。

25. 第二，這種生活乃是神的恩賜。「日光之下」的生活導入絕望；而現在的眞理與其相反，且很平衡：**論到吃用享福，誰能沒有他呢？**（譯註：本句與和合本譯法不同。）「吃」是用來表示富裕的生活[183]。這個翻譯包含兩個釋經的判斷。後一個動詞（hûš）可能是指(i)享受[184]，(ii)憂慮，掛心[185]，(iii)自我約束[186]，(vi)

182.W. Eichrodt, *Man in the Old Testament*（1951）,p. 337。

183.此外再看 p. 103.

184.這是最廣泛爲人所接受的一種解釋，並爲下列等人採納 G. Bickell, *Der Prediger Uber Den Wert Daseins*（1884）; *G. Wildeboer, Der Prediger*（1898）；M. Thilo, *Der. Prediger*（1923）；H. Odeberg, *Qohaelaeth*（1923）；W. Zimmerli, *Das Buch Des Predigers Salomo*（1962），以及 McNeile, Hertzberg, Aalders, Lys 和其他的人。Dahood 從阿加底文和烏加列文引證（參 *QRD* pp. 307f）。

185. 這是 F. Ellermeier 所研究的看法，'Das Verbum *Ḥuš* in Koh, 2：25',*ZATW*, 75, 1963, pp. 197–217；和他的 *Qohelet*, Teill, Abschnitt 2（1970）; G. R. Driver,'Studies in the Vocabulary Of the old Testament, III', *JTS*, 32, 1931, pp. 253f.

186.Gordis 亦同。

吃，狼吞虎嚥[187]；這些當中第一個最符合上下文，以此看來，*ḥûš* 是 *ḥašaš* 的變體[188]。我們的翻譯也假設經文應爲 *mimmennû*（**離開他**，RSV；參 NIV 等），而不是 MT 的 *mimmennî*（**除了我**；參 RV 及和合本勝過我）。現代註釋者普遍接受這個譯法；七十士譯本亦是如此。希伯來文 û 常與 î 相混，證據很充足；在昆蘭抄本中，有時二者相當難分辨[189]。

26. 第三，按一般的原則（因爲這裡的動詞可以指習慣性的動作），**神喜悅誰就給誰智慧、知識和喜樂**。傳道者指出 24、25 節的喜樂是怎麼來的：過討神喜悅的生活，並接受祂的恩賜（參來十一 6）。此處列舉三個項目。**智慧**，若爲神所賜，則是他最重視的。智慧使人行走不至絆跌（二 14），令人成功（十 10），保全生命（七 12），護庇人（七 12），使勞碌能有成就（二 21），讓人明察細辨（七 23），人類一切偉大的努力都須倚仗它（九 15），它能加添力量（七 19，九 16）和喜樂（八 1）。**知識**不僅是獲得事實，也包括生命的經驗。喜樂是對神與生命的祝福有根有基、合情合理的歡欣（參二 1～2 和 *'śimḥâ* 的註釋）。

但是罪人却處在一個完全不同的情況中。對他而言，一 13 的**勞苦**（*'inyan*「職務」，「職業」）是無法解除的。他被投入生活中，不由自主；他渴望知道人生的方向，卻摸不着途徑，他所有的只是工作計劃和對生命意義的尋求——此外空無一物！雖然下文說到所有的人都犯了罪，但是在這裏，**討神喜悅的人和罪**

187. J. Reider, 'Etymological Studies in Biblical Hebrew', *VT*, 2, 1952, pp. 129f 亦同。

188. 因此 *ḥûš* 與 *ḥašaš* 有關，正如 *rûm* 和 *rāmam.* 的型意思相同一樣。

189 Dahood 相信在希伯來文版有第三人稱單數加字尾的 *-î*，若不修訂，意義便是「除了祂」（PBQ, p. 269；*psalms*, vol.3（1970）,p. 375）。

人之間對比很清楚。因此，**罪人**是限於某一種人（參加二15）：就是不從神的手中接受生命的人。這裏並未特別提到破壞神的律法；傳道者所關心的是世界觀，而非道德狀態。

罪人的立場不只是不幸或巧合，乃是一種審判；是**神使他**如此的。於是罪人忙個不停（*'inyan*，從 *'ānāh*，來，「忙碌的」，「忙着」），他收聚（*'asap*，別處用來指積蓄食物，創六 21；羊，創廿九 7；以及財物，耶十 17；錢財，代下廿四 11），他**堆積**（*kānas*，別處用來指收聚捐獻、初熟物以及十一奉獻，尼十二 4，並銀和金，傳二 8）。這裡的動詞沒有受詞（NIV 以**財富**爲主詞，但希伯來文中沒有此字），給人一種貪得無厭的感覺。**罪人**所收聚的不僅是錢財，還有產業、工程、知識、朋友、名聲……數不勝數。結果他自己却一無所「得」（參一 3）。罪人的每一件東西，甚至是他自己所生產的，都要歸給**神所喜悅的人**。對這件事的過程，此處並未說明，而且傳道者常說的「我見」在這裡也未出現，似乎另有意義。這個未被回答的問題可能引入了第三章，論到生命的「定期」是在神的手中。在其他地方我們找到這一原則：「罪人爲義人積存貲財」（箴十三 22；參廿八 8）。有一些事可讓我們窺見傳道者的心思（如末底改承受哈曼的印戒，迦南人「堅固寬大的城邑」落入以色列人手中）。新約更進一步闡釋這個原則（太五 5；路十九 24；林前三 21；林後六 10）。此處仍爲信心的立場，因爲傳道者自己指出了生命的不公平（三 16～22 等）。最後一句話不可能是指 24～26 節上半的滿足和喜樂是**捕風**，而應該是評論**罪人**的處境。**這也是**可譯爲「這確實是」（因爲希伯來文的 gam 除作連接詞之外，還可作强調語[190]。）

190 參 BDB, p. 169。

因此，這一段與世俗的悲觀主義恰成反論。傳道者將兩種生活方式陳明在讀者面前：一種是惡性循環——漫無目標的世界、暫時的快樂、無果效的工作、無益的智慧、無法避免的死亡；相反的，另一種是喜樂的生活——每日從神的手中承受祝福，在「信心的確據」中，相信神會正確地對待義人與罪人。

2. 神的護理（三 1～15）

這一段闡明了二 24～26 所描述之生命背後的世界觀。一 2～二 23 是從悲觀的世界觀（一 2～11）進展到悲觀的生活（一 12～二 23），作者的思路以交錯的方式，再從二 24～26 虔信者的生活轉回到他的世界觀（三 1～22）。1～8 節列出基本原則；9～15 節則陳明其實際含意。

這種解釋將三 1～5 視爲合乎正統的說法；有些人卻主張，本段爲傳道者絕望的一部份。鍾斯是持此看法的人士之一：「雖然這段經文措辭華美，極富詩意，但它乃是在抗議生活的重擔……其本質爲，傳道者覺得被時節所拘禁；他抗議，因爲他雖莫名其妙，卻必須經歷這一切。」金斯伯同樣認爲傳道者是宿命論者，一成不變的宿命論成了他追尋完滿生活的障礙；這段是一個例子，說明人努力「要預測自己的時間表，然而却無法測準每一件事。……傳道者認爲，神是命運的獨一主宰，極其專橫。」[191] 巴爾（James Barr）說，「整段的目的很清楚，是要强調時間對人類生命與勞碌造成的挫折；其原因可能是神事先的預定，或是其他。」[192]

這種看法也是眞理的一部份，9～15 節之中的某些結論正是

191 *WIANE* pp. 140，147。

192. James, Barr, *Biblical Words for Time*（1962）,p. 99。

如此。9、10 和 11 下半强調，生命的時序乃在神的掌握中，人無能爲力。人生的遭遇和特定的時節皆是加諸於人身上：沒有人能選擇哀哭的時間。同樣，人生的偶遇事件，使我們喪失信心，不知自己的努力能否存到永遠。「不論我們的技巧和創意如何，眞正的主人似乎是這些冷酷無情的時節：不僅是日曆的節令，更是推動事情的時潮，一會兒將我們推著作出某些行爲，似乎是合宜的；一會兒却又將我們推著作出全然相反的事。」[193]我們不能確定這些行爲是否會產生完整的意義，也不能置身於生命的事件之外，作「從始至終」的觀察。這一切正是人類的處境，他決不是自己命運和靈魂的主宰。

然而，這幾節經文中，結論不止一個。11 上半、12～15 節强調，事情的定期固然使人謙卑，也可以成爲喜樂與安全的理由。因此，這一段可能另有用意，有助於傳道者「解決」生命虛空的問題。諾甫(C.S. Knopf)應該是對的：「許多人因著書中某些悲觀的成份，便對全書的主旨下斷語，而忽略了其中建設性的成份也同樣突出。……第三章常被人解釋爲一首悲歌，哀嘆生命無止息的循環；其實它乃是傳道者基本樂觀主義的一部份。」[194]

1. 舊約通常認爲，生命所以會有意義，是因神全面的護理，安排時期和節令而來。生命的每一方面都有它的「時候」：雨水（利廿六 4）、神仇敵的失敗（申卅二 35）、懷孕（王下四 16）等。因此甚須「辨明時候」（代上十二 32；參傳八 5）。智慧包括通曉「時節」（斯一 13）；虔誠人說：「我終身的事在祢手中」（詩卅一 15）。傳道者所持的是同樣的觀點：生命的

193.Kidner, p. 38.

194.C. S. Knopf,' The Optimism of Koheleth', *JBL*, 49, 1930, p. 195。

「時機」人不能全知（九 11 以下），但一個人應當「時常」（九 8）知足。

雷德說：「每一件事在時間的次序中都有一定的地位；若離開其時間，事件便令人難以想像，反之亦然。」[195]羅賓遜（H.W. Robinson）說：「神與時間有密切的關係，……祂與人的關係需要按時間表來完成祂的目的。」[196]這種對時間的觀念貫穿整本舊約[197]，而傳道者亦以此做爲樂觀主義的基準。三 2～8 的十四個對句，涵蓋了人類活動的整個範圍。傳道者看見神在其上完全掌管。人因此必須謙卑，卻同時也因此能有自信。

定期純是指時間中的一個「遭遇」或一個「節令」；**目的**（和合本譯「萬務」）是指人想要做的事。在其他的地方，這字是指一個人的**喜樂**（五 4，十二 1；以及希伯來書十二 10）。人類生活的各種層面以對句描繪出來表明神的掌管含括萬有。以對句的方式來表達一個整體，是舊約常見的特色[198]，如，「男女」（出卅六 6），「從最小的到至大的」（耶六 13）是用來强調「每一個人」；「滄海旱地」（拿一 9）則是强調「每一個地方」。

195. G. von Rad, *Theology of the Old Testament, vol.2*（1965）,p. 100。

196. H. W. Robinson, *Revelation and Inspiration in the Old Testament*（1946）,p. 112。

197. 參創十八100、14，卅一10，卅八 27；代下十八 34，廿八 22；拉十 13-14；民九 27，十 34；伯五，26，二十四 1；卅八 23、32，卅九 1～2，詩一 3，九 9，十 1，一〇四 27，一四五 15；箴十五 23；歌二 12；賽四十九 8；耶五 24，八 7、15，十四 19，十五 11，卅 7，五一 6、18、33；結廿一 25，卅 3；彌五 3；該一 2。

198. 詳見 C. H. Gordon, *The World of the Old Testament*（1960），p. 35；A. M. Honeyman, 'Merismus in Biblical Hebrew', *JBL*, 71, 1952, pp. 11-18。

2～3 首先提出人類生命最重大的事：生產與死亡。希伯來文是主動式（**生育** NASV）；它能否被譯爲被動式令人懷疑（**被生出** AV，RSV）；雖然有人以耶利米書廿五 34 爲例，說主動不定詞可帶被動含意（「你們的被殺戮」，希伯來文）。

接下來的三個對句，是討論人類的創造性與毀滅性。六個動詞每一個都是比喻式的用法，描寫建設或毀壞。「栽定諸天」（賽五一 16）是指恒久性和堅固性[199]。**拔出**或作「收成」[200]，在其他地方的比喻用法，是指一個國家的毀滅（番二 4；參但七 8 的亞蘭文）。**殺戮**可能亦符合這種形態（它的比喻用法參伯五 2；箴一 32，七 26 中）。**醫治**並不一定是指醫療的需要（參賽六 10；繼一 5～6 的比喻之後；賽十九 22，五七 19；耶卅三 6，以及其他）。**拆毀**，約沙法的計劃被破壞的那一段，用這個字來形容耶和華（代下廿 37；參詩 六十 1）。**建造**曾形容大衛的寶座，錫安城，以及猶大的地土，並實際的建造工程（參詩八九 4，一〇二 16）。這些動詞普遍的象徵用法，强烈表示這裡並不是指特別的行動，而是人多方面的追求，包括創造與毀滅，好與壞，仁慈與邪惡。在這些行動中，人類並不是獨立自足的，而是在神的掌管中。

4. 以下兩個對句總論人的情感；前者爲私下的（**哭……笑**），後者爲公開的（**哀慟……跳舞**）。

5. 以下兩個對句談到友誼和敵意。**拋擲石頭……堆聚石頭**，曾有四種主要的解釋法：(i)傳道書的亞蘭文版以爲，是將舊的建築物石頭拆散，預備建築一棟新屋；伊斯拉（Ibn Esra）也

199. 在這一點它假設 MT 的正確性。但本文並沒有完全地確定（參 RSV）。
200. 有腓尼基的證據證明"栽種"，是一個可能的意思（參 PBQ p. 270）。

持這看法[201]。(ii)另外有一些人以爲，這是使田地不能生產，用石頭覆蓋在田地上（參王下三 19、25；賽五 2），(iii)普崙特認爲，此處第一段是指「一個猶太古老的習俗……在葬禮時投擲石頭或泥土於墓穴中」，第二句是指準備建造一棟房子。(iv)最近支持米卓實（Midrashic）的解釋的人（參 GNB），認爲它與性有關連。前三個觀點被人拒絕的原因，常是由於它們「與本節的下半沒有邏輯的關連」（鍾斯）。但下半節也不須僅是指「情感上的意思」（鍾斯），很可能只是表示友誼或敵意。如果是這樣，前一個對句可能同樣是指國家或軍隊的相互關係。「堆聚石頭」是指爲得勝者預備道路（參賽六二 10）；「拋擲石頭」是指軍隊的入侵，摧毀敵人的地土。

6. 以下兩個對句是思想財產以及我們的處理方式：**尋找**（較 AV 的「得着」爲好）……放棄（與「失落」同）[202]；**保守、捨棄**。

7～8 有些學者認爲下一個對句（**撕裂……縫補**）是指哀悼和結束哀悼。但沒有特殊的證據可證明「縫補」表達哀悼的終結。最好將它解釋爲一般性的表達法，表明人類各種活動，包括毀滅與創造（如在 2 下、3 上、3 下、6）。餘下的對句談到人類的語言（**靜默……言語**），感情（**喜愛……恨惡**）以及國家的奮鬥（爭戰……和好），這些完全受神所安排的時間表支配。

9. 前八節主張生命是在神的掌管中，但却沒有解釋或說明。文中沒有提到那位創始與掌管節期的神，也沒有闡明祂與日常生活的關係。9～15 節補足了這兩點。其解釋既是悲觀的，又

201. 參 A. Sperber, *The Bible in Aramaic*, vol, IVA（1968）,p. 153。
202. 加强動詞的允許用法在此很適合，如 NIV 所認同的。

是樂觀的。它肯定了二 24～26 的希望，但也同樣肯定了一 2～二 23 的悲觀——黑暗的一面。本段的要義是，神所賜予人的生命是喜樂的，但却非自足的。前面所提神全權掌管地上的「時節」，是要證實生命的無益。換句話說，沒有一個人能超越生命的「虛空」；一 3 的問題並沒有完全消除。

10. 傳道者的觀察不再限於「日光之下」；他將神的作爲納入考慮。一 13 略略提到神的作爲，現在有較完滿的解釋[203]。

11. 他對於地上範疇的觀點是，神使萬物各按其「時」成爲**美好**（*ya peh*）。這個形容詞一般用於美好的外貌（創十二11）。地上萬物的「時序」遠非絕望的原因，乃是喜樂的泉源。

神將**永生**安置在人心裡。這永生是指(i)永恆(RSV，七十士)，(ii)這世界(Mishnah，AV)(iii)無知(加上不同母音作 *e'lem*)，(iv)黑暗(基於烏加列的字根)[204]。「永生」是最合適的意義，符合上下文，因爲整段經文是與神對「時間」的計劃有關。然而祂一切所做的都必「永存」(14)(譯註：英 eternity，與 11 節「永生」同字)。在人心中的「永生」必定與 14 節的「永存」有關。在以色列的傳統中，「永遠」(eternity)是很重要的。人曾經失去永遠的生命(創三 22)，而永生的神(詩九十 2)主動訂立「永約」(創九 16)。神永不止息的憐憫(詩三 5)賜下了永遠的祭司職份(出四十 15)，以及永恆的國度(撒下七 13)，使他的百姓永遠歡樂(賽卅五 10)。神對人永恆的作爲與我們的內心相互呼應：我們對於永恆的事有度量，我們關心未來，想要了解「從始至終」的事，並且可以感受到某些事是超越

203.GNB 將一 13 譯爲命運，雖然希伯來字（*'inyan*, 工作）與 GNB 在二 14 中的命運並不相同。這兩個例子都不是好的翻譯，見 pp. 63, 70－72。

我們目前情況的。聖經提到我們是按着神的「形像」或「榮耀」造的（創一 26、27），而這榮耀大半已喪失（羅三 23），但還沒有完全湮沒（林前十一 7；雅三 9）。我們對神的知覺原是本性的一部份，而我們對它的壓抑却是罪的一部份（羅一 18～21）。

這內在的「永生」造成一個負面結果：**神從始至終的作爲，人不能參透**。傳道者曾大力察考，但在有限的地上範疇中，找不到一物能滿足人的智識或實際生活。雖然他已決心去了解在日光之下的「一切」（一 13），但他心中却有一種感覺，使他明白他永遠無法參透神在永恆中（**從始至終**）的計劃。這與奧古斯丁的格言最爲接近：「祢爲自己造了我們，我們的心無法得到安息，直到安息在祢裡面。」[205]

12. 12～15 節分爲兩個單元，以**我知道**作開頭。第一個單元重申從神手中能得喜樂生命的盼望（12、13）；第二個單元則聲明，這種生活的安全保障是神（14、15）。第一個單元視這種生命爲人的特權，第二個單元則視其爲神的目的。如此，二24～三15 繞成一整圈。

傳道者以前追求享樂，要「享福」（二 1），但僅得到可怕的結論。現在他仍認爲可以享福（參二 24、26），甚至能夠行善（註：英文「福」與「善」同爲 good）。主動追求眞實和美滿享樂之途向他敞開。「行善」並不具現代的仁愛觀念。從上下文來看，它顯然涵括了生命的享受（參 RSV），指主動的追求

204. 參 Dahood, CPIQ, p. 206；J. Gray, *The Legacy of Canaan*, VTS, 5, 1965, p. 274；並 Jones.

205. *Confessions* i. l.

美好而快樂的生命，並付諸實行[206]。

13. 在物質的範疇中，傳道者特別提出飲食，代表滿足和快樂的生命（參二24的註釋）。每日的勞碌，前面曾以爲既是快樂也是困惑，現在的描寫則純爲享福。那新的決定性因素爲神的主權。俗世主義向一神論屈服，悲觀主義向樂觀主義屈服，人的自主向人的信心屈服。

14. 思想轉到信者生命的保障。地既被虛空、短暫、不可靠包圍著（一2等）；人就必須到別處找保障；而神的恩典和對地的主權就是他的答案。這裏强調神作爲的三個特色。第一，永恆；傳道者不容神有失敗的可能性；第二，有效而完全，祂的工作絕不廢止；第三，祂的作爲全然穩妥，沒有任何外力能對它造成威脅。這一切使得人這一方**敬畏**，並不是像見到怪物一般的恐懼，相反的，乃是對神感到驚異與崇敬。（參五7，十二13）。

15. 一9～11開頭的句子指出世人永無盼望的景況。現在同樣的話卻肯定了盼望的確實。是神使大自然運行，令歷史前進：信徒的盼望也和悲觀者的絕望一樣，是永遠不變的。

此處另加了一段，是一9～11所沒有的：「**神使已過的事重新再來**」，或可譯爲：「神尋回那急速前進的」。「急速前進」爲動詞（rdp），一般是指「追求」或「逼迫」。有許多解釋法：(i)它是用來指過去的事情（AV，RSV，NASV以及Berkeley都有此意），或是指神使過去的事再回來（NEB；參Moffatt和GNB）。(ii)NIV譯爲將令**過去的事交帳**，是指審判，適

206.參BDB, p. 795這種說法與約的術語有關（參D. J. Wiseman, 'Law and Order in the Old Testament,' *Vox Evangelica* 8, 1973, pp. 12，20），但是在傳道書中，這可能僅僅是一個含糊的關連而已。

合作三 16～22 的序言。(iii)NAB 譯爲保全那些可能將被取代的，這多少有些曲解希伯來文。(iv)JB 關心被迫害者是按希伯來文的合理譯法，並符合七十士譯本和西拉的譯法（五 3），但不符合上下文。(v)修正原文（嘉林）[207]或把它移到 17 節的末尾（Graetz），[208]但都不恰當。

另一個不同的解法似乎略勝一籌。在此使用的是被動反身的動詞，在舊約其他地方很少出現（僅在哀五 5 中，那兒指「迫害」）。在更後的希伯來文中，被動的分詞有時失去了它的力量，而意爲「快速的，迅速的」。例如，它用來指一條河流「流得很快」[209]。那麼，如果該動詞失去了被動的意義，就可以指「快速前進」。這與一 5～8 非常相符，在那裡同樣的字彙是用來表示「世界迅速地圍繞著它的軌道前進」（參一 9）[210]。尋回是表示神十分關切。

前面曾描寫，地上的事沿着預定的路程快速前進（一 5～7）。現在則提出解釋：地的運作來源是神。在一 13 中，傳道者說人生命中不快樂的事是在所難免，因爲背後有神的命定。三 1～8 中，「時節」的結構被視爲神爲人類生命所命定的模式。同樣，在三 15，人類各種活動都得到保障，因爲在神的護理之下，祂每一時刻都在關切着。

3. 神的審判（三 16～22）

207. 參 *Handbuch zum Altem Testament*, 18, 1969, p. 93。

208. 對這解釋更詳盡的研究；見 R. B. Salfers,'A Note on the Exegesis of Ecclesiastes 3 15b', *ZATW*, 88, 1976, pp 419f。

209. 參 *DTTML*, *s.v.*

210. 帶「關身意義」的被動形式，參 M. H. Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*（1958）,p. 59。

這個單元作了一個觀察（V.16）、兩個短評（17，18～21），並達到一個結論（22）（**我又見……我說……我說……故此我見**）。這種觀察（**我見**）加短評（**我說**）的方式，在傳道書中出現了好幾次（二 13～25，七 25～27，八 14 以下）。

16. 傳道者採取一條新的思路（**又**），坦白提出一個生命中可觀察得到的問題（**我見**）。在進行審判的地方，應當有**公義**之處，卻常發現奸惡取而代之。他心目中必有一些案例，因爲是他曾見過的；但這裏所描述的並不是特定案件，因爲他所觀察的是世界普遍道德的歪曲。亨登柏（Hengstenberg）例舉約沙法的警告（代下十九 6 以下）。

17. 傳道者首先從未來審判的角度思索（**我心裡說**）地上的不公義：是未來的（**必**），屬神的（**神必**），會發生的事（**定時**）。所用的詞不僅是裁判的評估，也是審判的執行，因爲在舊約中「審判」包含動態的成份[211]。這一點使傳道者在困惑中仍能支撐，亞伯拉罕（創十八 25）以及詩人（詩七三 17）亦是如此。這件未來的事是含括一切的，包括了**義人和惡人**；它的評估包括**目的**（AV 譯，按上下文較「事務」爲好），以及行爲（**工作**）。

在那裡（希伯來文 *šām*）意義難定。哥笛斯主張，這用語是諷刺性的：「各樣事務，一切工作，都有定時——在那裡！」他引證約伯記一 21、三17、三 19 同樣的字，說是指「另一個世界，死後的時期。」然而，本節並不含諷刺的意味。約伯記三 21 中，「那裡」是指「他母親的腹中」。同樣，約伯記三 17、19 中，這字的意義由上下文來定。本段經文顯然與其他「正

211. 進一步見 pp. 167～168。

統」的經文是一致的，如傳十二 13 以下，絕無諷刺意味。另一個較常見的解法，是改寫爲「在神的設計或計劃中」（Brown Driver 和 Briggs'）。然而，他們並沒有提出平行經文，並且也與其他許多註釋家一樣，主張原文應當修正爲 *'Sam*（「他已命定」，RSV）[212]。

亞達斯建議，*šām* 的意思可能很弱，沒有特指某一地點的强度，他引用以賽亞書四八 16 和撒母耳記下廿 1，在這兩處這個字沒有明顯的前述詞，它的意思是「有」，而不是「在那個地方有」（參德文 'es *gibt*' 與 *'da ist'*，新約希臘文 *esti* 與 *ekei esti*）。在撒母耳記下廿 1，這字似乎有指某一地點的强度，雖然前述詞不清楚。也許它是出自援用原始資料的用法。以賽亞書四八 16 較有幫助。神說到祂要將以色列人從巴比倫的束縛中釋放的計劃。這件事必定會成就的保證，是神已經督導每一個階段。「自從有這事，我就在那裡。」*šām* 的力量並不弱到泛指「在那些情況中」，「在那些事件中」。因此它在 17 節的意思是「關於那些事件」：即在人的邪惡、不公正的行爲當中，神也在進行審判。

18. 在開門見山的話，「**我心裡說，論到世人**」之後，希伯來文就很難解了。可能下文應當是：「神要使他們明白，以致他們能看見他們——他們自己——是獸。」（語言細節問題，詳見附加註釋）

我心裡說： 傳道者現在思想神在當前的狀況下的心意。人們的惡行可能會不自覺地完成了神的旨意（最明顯的例子可參徒二 33）。他也同樣認爲，人的不公義至少完成了神的旨意的某一方

212. BDB, p. 1027。

面：它在歷史舞台上提出了强有力的證據，證明我們對自己的本性和命運一無所知。神並非對不義漠不關心(17)；現世乃是「日光之下」的恐佈景象，揭露墮落人類的本性(七 29)。如果這個說法似乎太過諷刺，請注意傳道者小心翼翼地加入了一句强調的話：「他們自己」。即，如果我們失去信仰的觀點，我們與動物所以相異的唯一要素便失去了。人靠自己便成了「裸猿」。

三 18 譯文的附加註釋

這一節可以譯爲：「……神要使他們明白，以致他們能看見他們——他們自己——是獸。」這譯法是基於下列釋經的觀察：

(i)*'al dibrat* 可以譯爲：「關於，有關」（參傳七 14；八 2），但在詩篇一一〇 4，本詞的意義不同。

(ii)*l^e bārām* 明顯爲 *bārar* 的不定詞結構，加上字首 *l* 和字尾（哥笛斯稱它爲 *bārar* 的完成式，加決斷性的 *l*；這種看法可以列舉其他平行的閃族語，但對翻譯並沒有很大的影響。）*bārar* 在舊約中的意思通常是「潔淨，揀選」，但這一段經文中，「使清楚」的意思較好，後期的希伯來文中常有此意[213]。

(iii)字尾 *'ām* 是指前面的 *b^enē ha'ā-dām · Hā^elōhîm* 最爲可能是主詞。其結構是：一個述說動詞，後接 *lāmed* 和不定詞，用來表示間接的話語。參王上十九 4，*wayyiš'al eṯ-napšō āmûṯ*，以利亞「求死」。

(iv)*lir'ot* 這字可以視爲不定詞加上字首 *lāmed* 的結構，表示目的，如創世記十一 5。然而，此處與該例子在用法上不同，因爲主詞改變了，「……神要使他們明白，以致他們能看見……」這種用法並非沒有平行經文。在撒母耳記下十二 10，我們看

213. 參 *DTTML*, s. v.

到：「你既娶了烏利亞的妻爲妻（即她成爲你的妻）」[214]

(V) *šᵉhem-bᵉhemah hēmmah lāhem* 之片語用了强調詞 *lāmeḏ* 在創世記九 10，廿三 10；出埃及廿七 3，19；以西結書四四 9 中，每一個使用 *lamed* 的例子似乎都是强調與它相連的名詞。如果本節也相同的話，就是指「他們自己」，或「他們對他們」[215]。*bᵉhemah* 類名的單數最好譯爲英文的複數。哥笛斯以詩篇九十 10 作比較宣稱 *bêth* 和 *lāmed* 在表達中可以互相交換（參傳二 24，三12；賽五 4）。

19. 下面的三節解釋了 18 節。人和動物之間既有相似之處（19、20），又有令人難以明白的差異（21）。兩者都將死亡；在這一方面，**人不能强於獸**。他們的來源同是地上的塵土（參創二 7 以下）；都能增殖繁衍（創一 22，28，二 7）；失去了「生命之氣」則結束在地上的存在。**所遭遇的**（較 RSV，NIV 的**命運好**）是指死亡。**氣息**是生命之氣，爲人和動物的生命要素。這字在 21 節重複出現，譯爲「靈」。這種譯法將 MT 的母音標示改變了一點，即用 *miqrēh* 而不是 *miqreh*。MT 可以被譯爲「人是命運的玩物……」（亞達斯；Allgeier 亦如此；參 NEB）。上文的註譯採取修正母音符號的觀點，因傳道者的原文可能沒有母音標示。

20. **一處**是陰間，死人的所在地。我們是由組成這世界的物質造成，因此十分脆弱。**塵土**和**氣息**（19；參詩一〇四 29）並非堅固的組合！

21. 最好的翻譯是：「誰認識人的靈——**那往上昇的**，與獸

214. 也參 GK 114（g）。

215. 參 F. Nötscher,'Zum Emphatischen Lamed', *VT*, 3,1953, pp. 372–380；W. Wright, *A Grammar of the Arabic Language*（1896）,pp. 41–43。

的靈——那下入地的呢？」（AV；RV mg；Berkeley，NASV；不贊同 RV，RSV，NIV 的理由寫在附加註釋中）。其思想是兩重的。第一，人和獸在死後有分別。第二，多數人不能領會最終命運的差異，所過的生活彷彿沒有分別似的。這段經文與詩篇四九篇雷同，那裡提到人和獸同會死亡（1～12），但死後的命運却截然不同（13～20；RSV 採取一節修正過的經文，以致將此區分弄含混了）[216]。同樣，在詩篇七三篇中，詩人覺得自己「如畜類一般」（22），直到他看到不公義的問題可以解決，因他們的結局是「滅亡」（17 以下）。

「誰……？」的牢騷是表示絕望（參民廿四 23），惟恐其可能性幾等於零（參撒上六 20）。這是廣義的說法。傳道者本身認爲人和獸的最終命運有分別（十二 7），但絕大多數的人似乎並不知道這事實。這種解釋使這一節合乎以色列智慧文學傳統處理不公義的方法：惡人被安置在「滑地」，而不「思想他們的結局」（詩七三 17 以下）。

「下入地」可能意爲「停止生效」。撒母耳記上三 19 有類似的成語。本處上下文似乎表示支配生命的要素完全停止了。但人的氣卻「往上升」。死後的生命究竟如何，並未說明。我們所知道的僅是：神取人生命的方式與獸不同。傳道者用「上」的觀念表達神的主權和威嚴（參五 2），因此這句可能只是說，人死後的生命爲神所掌管。

人的靈可以從三個有關的方面來看：(i)它是內在生命的要素。在這一點上，人和動物都從神得着「生命之氣」。它並不「永遠住在他（人）裡面」，這事實限定了人類的生命（創六

216.見 J. A. Motyer, *After Death*（1965）,pp. 22f。

3）。在傳道者的心中，「靈」的來源充滿了奧秘（十一 5）。(ii)它亦是人類決斷力、活力、思想和道德能力的要素。因此，一個人失掉動力或勇氣，可稱爲「靈」離開他（書五 1）。它與聰明和領悟力的密切關係，在約伯記卅二 8 中可以見到：「但在人裡面有靈（*rûaḥ*），全能者的氣（*nᵉšāmāh*）使人有聰明。」因此，它是省察（詩七七 6）和尋求神（賽廿六 9）的工具。(iii)它也是一個人主要的性情、思想結構、感情的狀態、性格；迦勒勝過當代衆人，是因他「另有一個心志（靈）」（民十四 24）。因此人的「氣」與動物不同，不僅是死後如此，在今世就有如此大的差別。

傳道書三 21 譯文的附加詮釋

因爲間接問句（誰知道……是……呢）的譯法爲相當多人接受，所以在此有必要將反對的意見表達得更完全。

MT *hāʿōlāh* 和 *hayyō redet* 是指「那往上升的」和「那下入地的」。但是按照七十士譯本，則常讀爲 *haʿōlāh* 和 *hᵃyoredet*，意爲「或是它往上升」和「或是它下入地」。前一個觀點是表示，人並不重視死後生命的眞理；後者則指出傳道者乃是對死後的生命發出疑問。在解釋上並不會有太大的影響，因爲如果這個問題完全是懷疑性的，就只是表達了「日光之下」一般不義之人的觀點而已。它所包含的思想與後面八 11所表達的相同，且會被後來十二 7 的反省修正。

然而，接納 MT 原有形態的理由卻很紮實，我們可以視本節與十二 7 立場一致，意指人和動物命運的不同。一般希伯來的成語，如果句型爲間接問句，疑問詞 hē 不會出現在句子的那麼後面，而可能應該是*mî yodeaʿ ʿᵃrûᵃḥ*……。二 19 正是這種結構，但這裡却不是（參創八 8，廿四 21、23，卅七 32 等）。這

種帶分詞和冠詞的結構是很平常的（參創十三 5；士十六 24；撒上一 26）。戴維生（A.B. Davidson）引證了許多例子[217]。如果本句的 hē 是疑問詞的話，在舊約希伯來文中，似乎沒有一個疑問詞 hē 出現在句子的這麼後面。若不顧這個事實，繼續視本節爲間接問句，實在不太恰當。

亞達斯也主張，如果 h 是疑問詞的話，下面的動詞應該是述詞，而非分詞。這似乎可以由其他「誰知道……？」的例子證實，如約珥書二 14、約拿書三 9，所接動詞皆爲述詞。

22. 如果神是全能的，祂掌管世事（三 1～15），甚至允許人類不公義亦有其目的（三 16～20），又掌握我們最終的命運（21），那麼智慧人的態度應該是喜樂的，對於執行地上責任和享受隨之而來的喜樂滿有信心。分有分享好東西的意思（參創卅一 14）。神乃是要智慧人享受地上的祝福，包括工作、吃喝（五 18）、富足和貲財（五 19），並家庭的快樂（九 9）。**他身後的事，誰？**並非指審判和來世，其平行經文六 12 有**日光之下**詞，因此是指世上的事，人在死後便與它無分了。

217. 參 DS 22 R. 4.

Ⅱ「日光之下」的生活（四 1～十 20）

從這地方開始，不容易找出一個清楚連貫的梗概。到最後（十一 1～十二 8）才插入一段勸誡，使討論再向前邁進。四 1 到十 20 之間，傳道書和箴言很相像，是討論生活各個層面的精短格言。然而一串格言常圍繞着特別的主題。在五 8和六 12 之間，每一個單元多少與財富有關；四 1～16 每個單元都談到伴侶的需要；九 13～十 20 直接思想到智慧的界限和愚昧的各種表現。因此，本書顯然是有結構、有順序的，雖然有時很難分辨。一 2～三 22 的前提，也顯然是每一個主題的基礎。「日光之下」生活的虛空被刻劃得入木三分，而在全能神之中的信心生活則不斷被高舉，作爲唯一的出路。

因此，處理傳道書中間這段最好的方法，是將它當作「日光之下」生活的指南，探討一系列主要的問題，每一個都先從「日光之下」的有限來看，再從信心觀點來談。傳道者要解決的是大問題：生活的艱難和伴侶的需要，貧與富，環境的苦處與人本身的煩惱，君王的權柄與權柄的濫用，智慧的有限以及愚昧的侵害。實際上他是說：「看哪，這就是眞面目！你能面對世上生活的眞相嗎？只有一條路可走。」各個主題多有重複，因此有些題目不止一次討論到，但是角度不同。

A 人生的艱苦與人生的伴侶（四 1～五 7）

這一段主要的重點是友伴的必要。一連串的單元討論到受壓却無人安慰（「我又見」……，四 1～3），孤單的工作（我又見……四 4～6），獨身無家爲伴的人（我又見……，四 7～8），接着是一段需要伴侶的諺語（四 9～12）。然後對一位孤

單君王作了短暫的一瞥（四 13～16）。下面這一段（五 1～7）似乎既不屬於第四章也不屬於五 8～六 12（這段自成一單元）。也許它是再度帶進信心的觀點：在天上有一位神，祂不喜悅地上的不公義和寂寞；祂是以色列的神，在耶路撒冷的殿中受人敬拜。

1. 無人安慰的欺壓（四 1～3）

1. 雖然本單元與三 16～22 相似，但卻是一個新鮮的思想（**我轉念**；RSV **再次**）。傳道者親眼見到（**我見**）人生中的欺壓。此處並沒有特指某個時期（**時段**，劉普德）；不公義是所有人生的特色。這是「日光之下」的邪惡，不是指某一位統治者治下的邪惡（3）。

本段不期待受欺壓的人堅忍無怨地保持沈默。悲傷的以色列人從未被禁止**流淚**，詩人、使徒和其同伴、以及我們的主自己都可爲此作見證（詩一一九 136；約十一 35；徒八 2）。

在舊約中，憐憫**受欺壓者**是很常見的事。君王欺壓百姓（箴廿八 16），主人欺壓僕人（申廿四 14），富人（箴廿二 16；摩四 1）、居高位的（傳五 8）、甚或其他的窮人（箴廿八 3）欺壓貧苦人，都令人憤慨。寄居的人、外邦人、孤兒與寡婦格外得到同情（耶七 6；結 廿二 7；亞七 10）。高利貸（結廿二 12、29），詭詐的天平（何 十二 7）以及霸佔房屋和產業（彌二 2）皆列爲欺壓，受到指責。

若**欺壓者有勢力**更令人痛苦。本節後半部的希伯來文爲：「從（在）欺壓者的手中，勢力。」這句話被認爲是指(i)「從欺壓者的手中有勢力**出來**」（巴頓），或(ii)「……有强暴出來」，或(iii)「在欺壓者的手中有權力」。第一個解釋將經文原意過份擴充；第二個解釋是賦與希伯來文 kō^{a}ḥ（力量）一個不尋常的意思；

最後一個解釋的可能性最大（參 RSV）。亞達斯指出 miyyad（在手中）和 *miṣṣad*（在……旁邊，參撒上廿 25）的相似之處。[218]**無人安慰**一再重複，加强了無助的感覺。事實上眞正缺少的是「安慰」。約伯的「安慰者」並未能給予安慰（伯十六 2）。這裡的看法也類似：地上的一切都不能解除痛苦。

2. 這個痛苦的斷語與二 26和三 22 從神手中所接受的生命截然相反。在此，傳道者將限在「日光之下」的觀點推理至極處。不出自神的憂傷會令人渴望自殺（參太廿七 5；林後七 10）。地上平面的生命觀「在暴君的蹙額下沒有笑容」（與詩一一九 50；賽廿五 8 成對比）。

3. 未曾出生的，不知生命虛空的，比這些人更好。這裏並沒有嘗試要解決問題（參六 3～5；耶廿 18）。希羅多德（Herodotus），狄奧尼斯（Theognis），沙弗克理斯（Sophocles），西塞羅（Cicero）（參巴頓）和釋迦牟尼（參普崙特）也提到同樣的看法，這並不表示他們在文字上有何關係，乃是見證這問題的普遍性。

2. 寂寞的勝利者與另一種選擇

4. 傳道者看出人工作的主要動機是競爭。努力的付出（**勞碌**）和技術的成功（**靈巧的工作**），時常隱藏着奪取財富、領導權、權力和地位的動機。古代世界亦有國際性的緊張、勞工問題和階級衝突。傳道者看見，在人類的活動力之下，乃是不斷想勝過別人的欲望。在其他地方，智慧書的作者曾描述「**嫉妒**」的破壞力，它會「激怒」人，使他變得殘酷（箴六 34），會毀壞人

218. 下列二種譯法，對意義並無影響：「欺壓……受欺壓」（RSV），或「受壓者…受壓者」（是可能的，因希伯來文兩字相同）（Ginsburg, Leupold 亦同）。

的身體（箴十四 30）。這是「日光之下」生命的另一幽暗面，因爲由此可見人的努力在每一個階段都會被毀壞。如果人的勞碌是源自於野心（四 4），如果進展會被愚昧阻攔（二：19,21），結果結局可能是一無所有（一 3，五 15），那麼若還有任何收獲可言，只可以說是來自於神（三 13，五 18 以下）。當然，傳道者說的很籠統，而以後也將提出另一個角度的看法（九 10）；但是最完整的觀點還保留著，直到末後的日子才出現（參林前十 31；弗六 5～8；西三 22 以下）。

如果四 1～16 一連串單元的確是圍繞著「伴侶」這一主題，作者乃是在關心這種勞碌所造成的社會分裂。競爭從來不會產生伴侶。此處眞正的思想並非工作引起競爭（Berkeley），乃是它由競爭「**而來**」。希伯來文的意思是「妒忌鄰舍」（參 RSV），而非「被鄰舍妒忌」（參 AV，RV）或「人和人之間」的妒忌（參 Moffatt，WEB. JB）[219]。

5. 這恰與第 4 節相反。我們已經看過瘋狂爭奪權勢的一幕，現在則來看完全漠然的放棄者。他的狀況被分析爲自食其肉——**吃自己的肉。抱着手表示懶惰**（參箴六 10）。

6. 一把安靜（譯註：與和合本略有出入）是介於 4 節喧鬧的爭奪與 5 節逃避主義之間的中庸之道。兩個把字是不同的希伯來文；第二個是指將手捧起來盡可能的多拿（參出九 8）。智慧之路是要多取（**滿了一把**），但却不要太多（**滿了兩把**），如此便會發現生命是在掌握中（**一把**），而非一種不能的努力（**捕**

219. 這個希伯來用語可以後接直接受格（民五 14），介詞 bêt（創卅 1）或 lamed（詩一〇六 16）。對它而言，以 *min* 相接，表示妬忌的對象不在別處。它的平行經文爲後接 *min* 的「敬畏」，見利十九 14、32，傳十二 5（參 Gordis）。

風）。傳道書的隱藏主題，便是如何能達到這種生活。它是「出於神的手」（二 24），一項「恩賜」（五 19）。九 7～10，十一 1～10 作了更充分的說明。這種生活的具體化，可以從基督身上看出來，祂不捲入「滿了兩把」的麻煩（太十二 14 以下），却以享受「一把安靜」出名。（太十二 19 以下）。

3. 沒有家的人（四 7～8）

這裏刻劃了一個人，他既沒有朋友（**孤單無二**），也沒有近親（**無子無兄**）相伴。他的成就雖然豐富（**獲致錢財**，却不能滿足他。同伴或子嗣可能很好，但卻一個也沒有。這是生命虛空的一部份，是一種命定的**苦難**，無法躲避（參一 13）。

我勞勞碌碌……到底是爲誰呢？這句話突然插進來（RSV **所以他永不問**並非原文）。傳道者將自己置身於孤單者的心境。NAB 將問句加上引用符號，頗能傳神[220]，NEB 用**他問**（參 NIV），具有同樣的效果。本句重點不是他永不問問題（AV，RSV），而是他得不到答案[221]。

因此，生命目的的問題再一次被提出來。一個沒有同伴或家庭的人也會殷勤工作，彷彿在爲某人而活（參詩卅九 6），但究竟是爲誰呢？按世俗的前提（**日光之下**，7 節），沒有答案。安布羅斯（Ambrose）和耶柔米建議，所缺乏的朋友是基督，這看法雖超越了傳道書的範圍，卻沒什麼錯（參金司博）。

4. 得友伴之福（四 9～12）

220. R. Gordis 的「未指明爲引句」理論，用於這裏頗令人信服（參 'Quotations：as a Literary Usage in Biblical, Oriental and Rabbinic Literature', *HUCA*, 22, 1949, pp. 157–219）；其他地方則不如此有力。

221. GEA 將本節中的「我」改爲「他」，但却沒有原文的根據。

孤單的憂傷可以由友伴之福化解一部分。9節的要義由10～12上半的三個實例闡明出來；12下半將此原則進一步擴大。這三個實例很可能都取材自旅途的危險：沿途的深坑與峽谷（10）、寒冷的夜晚（11）、與打劫的強盜（12上）。在失誤或災難（10）、逆境（11）、或遇敵之時（12上），友伴之福更顯寶貴。

9. **勞碌**的意思非常廣泛，無論是何種責任或工作，友伴都能協助，勝過困難。**果效**（*'sākār*）常指「薪資」，但有一種更一般的用法（創十五1；代下十五7；詩一二七3）；在此是指經由合作而得到的成功。

10. 第一個實例的背景是跌落溝渠或深坑（參創十四10；路六39）。孤單一人跌落可能會喪命，特別是在夜間。但這句諺語卻不止是論身體的傷害；判斷的失誤，或其他類型的「跌落路旁」，同樣需要別人的扶**幫**。希伯來文全爲複數（「如果他們跌倒……」），但偶爾複數亦可「指一個不定的單數」[222]，因此此處的意思爲「如果二人之中的一個跌倒……。」

11. 這可能意指丈夫和妻子，但在以色列寒冬夜晚旅行的人（參耶三六22、30）是緊挨著睡覺的。這句諺語是提到在逆境、試煉以及憂傷中的友伴。

12. 第三個實例取材自夜賊或路上的強盜。孤獨的旅行者可能會被制服，人數愈多愈安全[223]。三股合成繩子的力量爲古代的

222.GK 124（e）。

223.Gordis 和 Delitzsch 認爲這個動詞是指「攻**擊**」而非「制服」。這說法令人置疑，但無論如何，意思不會受太大的影響。這個不常用的希伯來文導致了許多對*ytquw*.的推測與修正，Ellermeier(pp. 174–177)列出了主要的看法。

箴言，在蘇美和亞喀得的經文中可以見到[224]。以 X，X＋1 列數目，在舊約中極爲普遍（參傳十一 2；摩一 3 等），一般是指該物件的充足分量。[225]從二移轉到三，可能是暗示「二」並沒有特別神聖之處，同伴的數目可以擴大到更多個。哥笛斯認爲，這裡是指一對夫婦生子而言。在某些範疇中，進步是由獨立能力的强弱來衡量，然而在這個範疇，屬靈的成長却是由相互依賴的增進來評斷。

5. 孤立造成愚昧（四 13～16）

13. 下一個單元與孤立（四 7～8）和友伴（四 9～12）的主題有關，因爲 13 節繼續强調自以爲是和愈來愈孤立的愚昧。曾有許多人嘗試分辨這幾節的人物是指誰，但沒有一種說法完全令人信服[226]。這種現象太普遍了。

在舊約中一般認爲，智慧會隨著年齡和經驗遞增，而年長者是當受尊敬的(利十九 32)。然而有時年老的人亦可能喪失智慧(伯十二 20)，年輕人比長老更有智慧(詩一一九 100)。以利戶的態度十分平衡，他先聽年長者說話，却不以爲他們是絕對無誤的，因爲神的靈可以使人有智慧，超過他的年齡(伯卅二 4～11)。

傳道者將同樣的觀點應用在一位不知名的王身上，也許這角

224. 參 A. Schaffer, 'New Light on the Three-Ply Cord,' 在 A.Malamat, *Eretz-Israel* 中，vol. 9（1969），pp. 139，159–160

225. 參傳十一 2 的註釋以及引證的資料。

226. Gordis 列出八個可能性。也見 K. D. Schunk,'Drei Seleukiden im Buche Kohelet', VT. 9, 1959, pp. 192–201；W. A. Irwin,'Eccles. 4，13–16',*JNES* 3, 1944, pp. 255–257；Ellermeier, pp. 217–232. C. C. Torrey（'The Problem of Ecclesiastes IV. 13–16,'VT, 2,1952, pp. 175～177）主張它是從傳十 16–17 錯置於這裡，但這種說法沒有證據。

色是假想的。他曾納諫（**卻不肯再納**），如今却因「他自以爲有智慧」（箴廿六 12）而越來越孤立。整個過程是不自覺的，正如**不肯知道**一詞所隱射的（見 NIV, RSV, NEB 將知道省略）。

在此情況中，一個出身卑微[227]的**年輕人**能勝過他。這個字不是「青少年」，而是「年輕人」，因爲它用在十七歲的約瑟身上（創卅七 30），也用來形容替羅波安出主意的四十多歲的人（王上十二 8，十四 21）。AV 譯爲小孩是錯誤的。GNB 將 13、14 節斷開的二句諺語併入一個長句子中，到 15 節便完全失去正確性。

14. 這一節困難的地方是在於他的含糊。解釋的方法之一，是：**因爲他**（這年輕人）**已從監牢中出來**[228]**成爲君王，雖然他**（這年輕人）**在他的**（年紀較大的王）**國中生來原是貧窮的**（參 NASV版）。這似乎是最可能的譯法（哥笛斯和亞達斯認爲如此），因爲 14 節的**貧窮**人與 13 節的**貧窮却有智慧的**人爲同一人；而**國中**所隱射的王與 13 節的王相同。對於這一類含混不清的句子，最好的辦法似乎是使鑰字保持一貫的意思[229]。若是如此解釋，則本節告訴我們更多這年輕人的卑微身世：每一件事都對他不利，唯有智慧助他登上寶座。

227. E. A. Speiser 翻譯 *miskēn* 爲「被剝削者」，並與在漢摩拉比法典和馬里文件中的 *muskenum*，「國家的附庸」相比較，因他持有采邑所以必須承擔起某些繁重的責任和限制（Oriental *and* *Biblical* *Studies*（1967），pp. 332–345，esp. p. 343）。也參 CPIQ p.206。

228. Barton認爲在此是指「叛亂者的房子」（敵對的世代），參 Gordis 和 Gk35（d），他證明「監牢」是正確的。

229. 因此「他……他」是這位少年人；另有一些人認爲第一個「他」是少年人，而第二個是指王（根據 Gordis，Levy 亦是如此），或兩者皆指王（Kidner）。

15. 這一節可能譯爲：「我見日光之下一切行動的活人，都隨從那第二位，就是起來代替他的少年人」（NIV 與此相似）。**第二位少年人**帶來一些困難。有人以爲是指另外一位，第二位少年，當第一位少年人老的時候，舊事又重演（巴頓嚐試如此解）。另一些人認爲這裏太過複雜，便將第二位省略，視爲抄寫之誤。第三種方法是將老王當作「第一位」，年輕人爲「第二位」，而翻譯如上，「第二位，就是……少年人」，雖然希伯來文很少如此。第一種解釋使這一段過份複雜；第二種解釋沒有原文可資證明；第三種最令人滿意。

16. 百姓多得無數接下去是一個同位格的句子：「所有都在他面前」。這種表達很難懂，但金司博指出「在面前出入」，是「引導」的意思（參民廿七 17）。劉普德所譯：「那些跟隨他的人」便是採取這種想法[230]。雖然這位年輕的王得到大多數人擁護，但却不長久。人是易變的，他們可以在新王蒞臨時揮動棕梠枝，幾天之後卻喊著：「釘他十字架！」

最後一句話總結了傳道者的觀點。這一件小故事更進一步證明了這世界的**虛空**，若想要理解它，必定滿遭挫折。在最後四節中，我們看見另一種逐漸孤立無伴的形式：那位王愈來愈剛愎自用，認爲不需要別人的建議，因此失去民心，新的政權取而代之。雖然新王出身卑微，羣衆卻一直擁戴，但他也將漸漸年老，並同樣會因自我孤立而被人遺棄。

6. 親近神之道（五 1～7）[231]

230. Gordis 和 NASV 認爲這句話是指以前的世代，「所有在他之前的人」。

231. 希伯來舊約的詩體與英文的譯文在此有出入。在英文譯本中，傳道書五 1～20 相當於希伯來原文的四 17～五 19。

傳道者雖然認明地上的「虛空」（一 22～二 23），但卻是從生命爲神所賜（二 24～26）以及祂確有主權（三 1～15）的角度來思想。前面已經探討過不公義（三 16～22）和各種形式的孤寂（四 1～16），我們的處境非常需要一位更偉大的伴侶。傳道者稍前曾提到一位賜喜樂和歡愉生命的神，祂是可親近的嗎？現在便要回答這個問題。他從神的殿、順服、獻祭（1）、禱告（2，3）、許願（4），等方面來看。但要小心危險。如果神「在天上」，是統治者（三 1～15）和審判者（三 16～22），人便不能輕易親近祂。因此本段插入一個諺語式的單元，討論我們近到神前的態度。傳道書中第一個勸勉語出現於此，認定神是可親近的，應當向祂禱告，祂會接納我們所許的願。

1. 神的殿（或**神的家**）可以指任何一個神啓示自己的地方（參創廿八 17、22），包括會幕（出廿三 19 等），或以色列的其他聖所（參士十八 31）。異教的廟是該神祇的「家」（士九 27；撒上五 5）。此處所指的是所羅門興建的殿，於主前第十世紀建成，主前 587 年被毀，也可能是指建於主前 520～516 的第二個聖殿，主前 63 年被羅馬人所毀，主前 19 年大希律王再度重修並擴建（視傳道書的寫作日期爲被擄之後）。雖然曾多遭蹂躪，它却仍保持了象徵性的結構，强調神的聖潔，唯有藉贖罪祭才能親近祂。對敬虔的猶太人而言，這是嚴肅的奉獻與默念的焦點；他愛聖殿，因爲神的榮耀在此顯現，他渴望「永遠」住在裡面。

謹愼脚步（希伯來文版）是指人前來敬拜時，要有合宜的舉止和準備，特別要預備聽從，因爲聽不僅指聽見，更是指留心聽（參路八 18）。下半節是一個對比，按字面爲「……勝過獻愚昧人的祭（*zebaḥ*）」。Zebah 是獻祭時所殺的祭物，祭後可以

食用，與在獻祭中完全燒盡的燔祭（*'ōlâ*）有別。正如德立茲所指出的，*zebaḥ* 可能惡化成爲漫不經心的祭祀活動，甚至於更壞（參箴七 14）。傳道者所要攻擊的可能不是獻祭的制度，而是它的濫用（參撒上十五 22）[232]。

愚人（*kᵉsîl*）的另外一個特色也出現了：「他們不知道所做的是惡」。最後一句話的希伯來文很難解；按字面爲「他們不知道去作惡」。金司博認爲是「他們（順服的人）不知如何作惡」，但此句主詞似乎是愚人。巴頓譯爲「他們除了作惡以外，什麼都不知道。」但是原文不太可能曾刪略「除……之外」一字。最後一個子句較可能是指結果（「……因此他們作了惡」劉普德），或指時間（「……當他們作惡的時候」Berkeley），或指行動的狀況（「……在作惡之中」）；三者差別很小；最後一解最有文法根據[233]。

2. 對傳道者來說，心中急躁永遠失策（七 9）；在此他提醒說，禱告時切忌如此。在痛苦（伯四十 3～5）或怨恨（詩七三 15）中，可能會口不擇言，未經思考的話反映出內在的生命；因爲是「心」[234]發言（參Moffatt，不要讓你的心催逼你發言；AV,RV,RSV亦是如此。心在好幾個譯本中都未被譯出）。在神面前表示聖殿仍在作者心中（參賽卅七 14）。

天可以用來指肉眼可見的天空（參詩八 3 和希伯來版傳十 20）或指地球之外的宇宙（創一 1）。在此則是指神的居所，有

232 參 W.B. Stevenson, 'Hebrew' Olah and Zebach Sacrifices', *Festschrift für Alfred Bertholet*（1950）。

233 帶 *lamed* 的子句，和不定詞表行動的狀況（「當他們作惡的時候」，「在作惡之中」），可參 GK114（e）。

234. 見p. 62 。

時被稱爲「高天」或「天上的天」（伯廿二 12；王上八 27）。這並不表示神不在地上，因爲另有一處說祂在「天上地下」（申四 39），天乃是提醒人祂的偉大，那是祂榮耀的所在。我們對神的不耐煩，在神的偉大與人的渺小相比之下，更形可責。人永遠是懇求者，絕不能與神同等。不冒失開口是傳道者的智慧之道。後來主禱文便具體表現了這一點，神是「父」且「在天上」，這一對並存的眞理一方面可除去恐懼，一方面可防止輕浮。

3. 作說明的因爲一詞，使思路與前一節相連，**事務多**會造成急躁的禱告。重大的責任容易使人精神不集中，而導致急躁的禱告，結果**愚昧人**會滔滔不絕說一大堆，然而却無補於事。禱告必須謹愼，不能馬虎。使徒行傳四 24～31 提供了一個範例，包含崇拜（24），先應用經文（25～28），再提出惟一的懇求（29以下），然後戲劇性的結果便出現了（31）。AV 的**被知道**是多餘的插句。NEB 完全沒有提到夢，顯然是將 *hah"lôm*（夢）按假設修改爲 *hehalûm*，譯爲「有理性的人」，但在其他地方找不到證明。

4. 傳道者轉移到聖殿中所許的願（4～7）。對古代的以色列人，「許願」是對神的應許，可能是禱告求福的一部份（民廿一 2），或自動的感恩（拿二 9）。其形態有：應允忠誠（創廿八 20～22），獻甘心祭（利廿二 8），或如哈拿獻子（撒上一 11）。正如禱告一樣，急促的起誓也是應該避免的（箴廿 25）。在這裏傳道者警告不可**遲延**（參申廿三 21～23）和逃避：**要向神還願！**若不愼行這幾點，便顯出**愚昧**。

5. 因爲許願是自動的，所以有變爲一種賄賂的危險，特別是在困苦之時。

6. 許願若是食言，神不會輕易放過[235]。不履行誓願，可能會使我們的努力遭致祂的審判。「發了誓，雖然自己吃虧也不更改」，是討神喜悅的（詩十五 4）。因此口可以導致**肉體**犯罪。**肉體**在這裏顯然指整個人，因此 RSV 譯爲：「使你犯罪」[236]。可能這個字也有强調道德脆弱的意味，這一點在新約的用法中較爲清楚（加五 16～21），但在舊約中極少見。

希伯來文的**使者**和**天使**並沒有分別，因此這裡好幾種譯法都有可能性。這一節究竟是：(i)指主的使者，舊約曾稱祂爲一個「人」或「天使」，却視祂爲神；或(ii)指先知（哈一 13；瑪三 1）；或(iii)指祭司（瑪二 7）；或(iv)由祭司所差遣的使者[237]？正確的解釋應當是最後兩個其中之一。向聖殿祭司所許的甘心祭沒有實踐，聖殿的祭司或是他的使者前來詢問；「哦，那是錯許了。」敬拜者會如此推託。但是神看見了，存馬虎的態度到祂面前，可能使祂對我們所說的話發怒，懲罰我們所做的工作；如果不是立刻報應（參八 11），終有一日會審判我們（十二 14）。

7. 這一節上半的希伯來文很困難。NAB 和 NEB 把它完全省略。希伯來原文可以譯爲(i)「因爲在許多的夢和虛空中，也有許多的話……」（德立玆）；(ii)「在富裕中會有夢，也會有許多

235 傳 五 6 所指的是在殿中的獻祭。傳道者不是在談罪犯之後的許願，那種願需要的是悔改，而不是履行。

236. R.B. Salters 主張「這裡的意思是指某個小東西（即嘴），可以導致整體（即整個人）犯罪（參雅三 5）。」見 notes on The History of the Interpretation of Koh55′，*ZATW*，90，1978，pp. 95–101。

237 「Milk-'Aštart 的使者」和「Milk-'Aštart 的祭司」在腓尼基的碑文中可能爲同義字。參 CPIQ p 207。Dahood 主張「使者」是殿中祭司由耶路撒冷差遣到偏僻地區的宗教工作者。

虛幻的話」（亞達斯）[238]；(iii)「不要管許多的夢、虛幻，和話，只要敬畏神！」（哥笛斯）[239]。任何一種譯法要點都相同：在敬拜時，容易有幻境與說話不用大腦的傾向；如果在這種情況下許願，敬拜者的立場就很危險。補救的方法是「敬畏神」[240]。

B 貧窮與富有（五 8～六 12）

這一段各式各樣的格言，都圍繞著貧窮與富有的主題，其中提到「窮人」（五 8）、「銀錢」（五 10）、「貨物增添」（五 11）、「富足人」（五 12）、「貲財」（五 13～14）、「貲財豐富」（五 19；六 2）以及「窮人」（六 8）。

1. 窮人受官僚欺壓（五 8～9）。

傳道者首先思想官僚的欺壓。在窮人無法等待的時候，官僚却有無數的遲延和藉口，因而造成許多挫折。公義在層層的階級中喪失了。此刻傳道者並未提出解決之道；這乃是人性的眞相。

8. 省（RSV）、區（NIV）之譯法，視傳道書的著作日期而定（見二 8的註釋）。下半節的解釋（因……）曾被認爲是指官長之間可能有的競爭（一名官員掠奪另外一名，Moffatt）。然而這樣便不成爲解釋了。雖然這動詞有敵對的意思，出現在撒母耳記上十九 11 和詩篇五六 6，但 AV 和 RV 的翻譯也不恰當；根據上下文，只能譯爲「官長們彼此互謀利益」（參

238. 這包含認爲 *b'rob* 是一個在獨立情況中的獨立片語，第二個 *w'* 爲一個對照，並視「虛幻和多言」爲重名用法，意爲「多言的虛幻」。

239. 這牽涉到 *b'* 的一個很少的用法：「雖然」。

240. 敬畏神的註釋，見 pp. 89, 138～139.

GNB）。最後一句片語**在他們以上還有更高的**，是指連續不斷的官方權威。將複數當作對王的尊稱（NEB），或指神全權的眷顧（NEB 的小字），是很合適的。

9. 本節的開始可以譯爲：**地的益處是**……。然而下面的希伯來文便有困難了。究竟應譯爲「爲所有」（AV,JB）、「在所有之中」（RSV）、「從全面來看」（巴頓、劉普德）、「在一切事之上」（哥笛斯）、「畢竟」（NASV，Moffatt）或「總是」（德立玆）呢？「供應」這個字（希伯來文爲 *ne'ebad*）是指「君王」還是指「田地」（如 MT 的標示法）？它是純粹的形容詞（「供應的」，「耕耘的」），或有允許之意（「可以耕耘」）[241]？這造成了許多翻譯的可能性。利益是指「君王的土地耕耘得很好」（NEB），還是「甚至君王亦受土地的支配」（哥笛斯，參 AV）？利益是「王顧念耕耘中的田地」（普崙特），抑「王具有控制的能力」（Moffatt）？還是「善加耕耘的田地必有人作王」（與官僚的腐化成反比，勞哈持此看法，亦可參巴頓）？從上下文看來，本句的要點應該是官僚主義並未凌駕於君王的權威之上。因此最可能的翻譯是：「對每一個人而言，田地的利益是：君王對耕地有權柄。」如此，則「衆人」是指前面的窮人、官長，以及 8 節那位高過居高位的；因此是「歸衆人」。「土地」（*śaḏeḥ*）亦可能是指一個特別的國家（得一 1RSV）。如果亞達斯所主張「耕耘的」有允許的意思是正確的，那麼另有一種可能的翻譯：「……王治理一塊地，允許人耕種」。如果這兩種翻譯的其中之一是正確的，便表示作者對欺壓很敏感（8），但並不認爲無政府主義或暴力革命是可

111. 參 GK51（c）；Joüon51（c）。

行的變通方法。

2. **錢財與其缺失**（五 10～12）。

財富有三個永久的缺點，此處清楚地揭露出來：它不能滿足貪婪者（10）；它招來一羣食客（11）；它擾亂一個人的安寧（12）。

10. 如果貧窮有其問題，熱衷財富卻非另一條可行的途徑（參詩卅七 16）。銀子（*kessp̄*）和豐富（*hamôn*「豐富，充分」），銀子是買賣的媒介，而財富是以貨物和財產來具體形容。這些是指一個人所擁有的資產，而利益（*tᵉbû'â*「收入，增添，收穫」）是將來收入的盼望，積蓄在倉裡的「農穫物」（因爲這個字與農業方面有關）。

11. 一般而言（因爲智慧文學所討論的是一般通則），對收穫的期待比收穫本身更吸引人。財富增添，稅額也增加（意義不只一種！）。因爲財富有一種慣技，它會隨加增的責任點滴消失。每一次收入增加，「擴大的家」開支也隨之擴大，賺錢的人只能「眼看」貨物而已，別無所獲。

12. 兩個事實的一瞥：**富足人**遭失眠之苦，貲財或掛慮使他無法成眠。另一方面，一名勞工雖比較窮苦，但他一無牽掛，每日的工作使他睡得香甜。傳道者問道：那一個人略勝一籌？富足人的**豐滿**（RSV **過量**）是指他的財富（NIV,JB，參 GNB，**如此富足**），或他**發脹的肚子**（NASV）。保持含糊口氣的翻譯最恰當。

3. **財富——貪愛與損失**（五 13～17）。

現在我們要看曾擁有財富，而又失去的人。傳道者先說一個故事；我們看見財富的得著（13）與失去（14 上），人不能留下什麼（14 下），也不能帶什麼走（15）。接下來是描寫一個

愛財又失財的人可悲的生活（16、17）。

13. 這宗**大禍患**（RSV 邪惡）令人痛苦，厭煩（害 RSV「憂傷」，原文 *ḥolâh*，從 *ḥalâh*「生病」而來）。在這人的一生中，財富對他並無益處。讀者可想像他所付的代價——可能是因用不當手法賺錢而道德墮落，或是因夜晚無法成眠而身體衰弱（參五 12）。

14. 錢財因飛來橫禍而喪盡，可能是因愚拙的賭博、錯誤的投資，或是環境出人意料的變遷。禍不單行，一個兒子也牽入其中。

15. 這一節並不是說他沒有帶走**任何東西**；而是說**他手中**分毫也不能帶去（即有形的、實質的資產）。他的品格和良知則隨他而去。

16. 希伯來文的**也怎樣**是強調用語，可以翻爲「恰似」[242]。一個人出生時手中所有的資產，代表他離世時能帶走的——一無所有。他所能帶走的完全相符。積蓄財寶毫無用處。

17. 我們看見這人爲財富付出的代價。**黑暗**（參二 13～14）象徵他的煩惱。財富至上的生活會導致幽黯。**病患**是指身體承受的壓力。**煩惱**表示憂慮和挫折折磨他的精神與心靈。**嘔氣**講到有時野心和計劃遭受挫折，令他暴怒。**他在黑暗中吃**是依照 MT版本；RSV 依照七十士譯本，以「憂傷」代替「吃」（*w'bl* 代替 *y'kl*）；MT 吃的意思是「過生活」（參摩七 12）。所付的代價十分悲慘。

4. 重述解決之道（五 18～20）

寫完以上痛苦的人生故事，正適合傳道者重新再提解決之

242. 參 BDB，p769，*'ummah*.

道。五 13～17 沒有提到神；**日光之下**表明他所採用的世界觀（五 13）。但傳道者不允許人忘記生命還有另一面。

18. 所見（譯註：英譯 Behold）帶來一個全然不同的角度。另外還有一種生活，同樣是看得見，眞實，明顯的。傳道者說：**我見過**。這種生活享受**勞碌**，而非閒逸；這是短暫的一生中神所賜給人的。**吃喝**含有友伴、喜樂、和滿足的意味，也包括宗教的慶祝（申十四 26）；在此象徵滿足和快樂的生活。列王記上四 20 中，這一詞扼要的說明了在所羅門治下的平安滿足（也參耶廿二 17）。這是智慧人所得的**分**（參三 22 的註釋）。

19. 就世俗的觀點來說（因爲五 8～17 **神**這個字完全沒有出現），財富可能會導致愁苦。但並非一切財富都該受咒詛，若財富可與享受它的能力結合起來，就另當別論了。世俗的人可能認爲這兩樣必然是並行的；然而傳道者却認爲二者不是同一回事。

這種生命的秘訣是神的旨意，全視神是否賜與財富以及享用它的能力。對人而言，要過這種生活，就要接受神所賜與的生活方式，並明瞭一切財富本質上都是由神而來。從希伯來文（「神……造成富人，給他享受之能……」）看來，人必須控制自己對錢財的態度，而不是受自己對錢財態度的控制（參腓四 12）。

20. 世俗的人可能一輩子勞苦乏味，但以神爲中心的人却不是如此。這裡的思想並不是指生命太平靜，沒有發生什麼值得記念的事（劉普德作**榜樣**），乃是因爲一生之中充滿歡愉，幾乎忘却了生命的虛空。但虛空並沒有全被忘却，因爲**多**字（RSV 在七 16 譯爲「過多」，在此很合適）是表示生命的短暫仍存記在心（參詩九十 12），然而却不至於夜間無法成眠（如二 23）。希伯來文**應他的心**（英：Keeps him occupied with）與「事」一

字有關，這字在整卷傳道書中不斷出現[243]。有一事令人痛苦沮喪（參一 13；四 8），亦即人必須活在一個虛空的世界，盡是糾纏、裂隙（參一 15）。傳道者重提他的解決之道，即神所賜信心和喜樂的生命，這才是最要緊的事。

5. 財富缺乏保障（六1～6）

一連串速描刻劃出錢財的有限。財富本身並不保證人能享受（1、2）。一個人可能壯年時家庭富裕，但去世時仍可能毫無滿足，無人哀悼（3）。活得不滿足，還不如早死的胎兒（4～6上）。死亡無可避免，不管來得多遲（6下）。

1. 傳道者提出另一種人類的痛苦，是他觀察到的。**日光之下**再一次界定出這是受限制的觀點。最後一句按字面是「……並在人身上很重大（或「多」）」。它與八 6 雷同，因此 Moffatt 所譯**重壓在人身上**（與好幾個現代翻譯相同），較**在人間常見**（AV）爲佳。GNB 所譯**嚴重的不公義**强解了希伯來文。

2. 前面已經看過蒙神祝福的人（五 18～20），現在要看一個神賜了貲財的人，但文中之意是他並不知道自己財富的來源。前面那一個人得着**享受的能力**（五 19），但這一個人却不然，因此他無法得到滿足。這個人的苦境也是以概括性的語法描述，讓讀者自己設想到底是什麼奪走了他**享受的能力**。是飛來橫禍？還是花花大少的厭倦？人間的一切他無所不有（參代下一 11 以下，同一詞彙的用法），但他卻沒有胃口，或是沒有機會享用。**尊榮**在五 18～20 沒有提到；這人的名聲與財富齊頭並行。

kabôd 一字不是形容貲財的另一個詞彙，因爲人不能吃它（金

243. 此字動詞的形式爲 *ma ʿaneh*；名詞爲 *ʿinyan*. 兩者皆源於 ʿanah「忙碌的」，「忙着……」。Gordis 有其他解釋這動詞的方式。

司博等人）；**吃**在此是指「享受」（參賽三 10）。他的財富並不能使他個人得着什麼：「外人可能來吃」（希伯來文可以如此翻譯）。他甚至無法感受到至少自己能將財富傳給兒子，以實現父志。這子句是作對比（**反有外人**），而非作解釋（**因爲**，NASB）。

3. 六 1、2 節的這個人，大概是在壯年時便去世的吧？傳道者進一步舉例，另有一人頗爲長壽，擁有極大的家庭。但這也不能保證快樂，他也可能在毫無滿足、無人哀悼的情況下去世。**一百個兒子**雖是概括而誇張的說法（參**千年**，6 節），卻不像現代的都市人所以爲的那麼誇大（參士八 30）。「活許多歲，以致他的年日甚多」（RSV，參 AV，RV）是不必要的重複。有些人認爲這是一個讓步子句：「就算他的年日非常多」（大部份現代版本如此譯，瑞特、金司博亦然）。但希伯來文「多」（rab）可以指「卓越的」，「大有名聲的」（參哀一 1），因此較好的翻譯爲「如果一個人活許多歲數，名聲也如他的年紀那麼大……」。這人名氣之大如同壽命之長[244]。

縱然有家庭、長壽與盛名，生命仍可能一敗塗地，終其一生毫無滿足，最後無人哀悼而死。**心在心裏卻不得滿享福樂**一句中，是指整個人的內在「生命」，在此處指他感情、喜好、享受、以及滿足的能力。大多數現代譯本只譯爲**他**。死後不得埋葬是表示備受輕視且無人哀悼的結局（參耶廿二 18、19；傳八 10 的註釋）。不到期而落的胎强過一生失敗的人。

4. 4、5 兩節是將**未出生即死亡的嬰孩**與第 3 節不得滿享福

244. 這是 Aalders 的觀點；它包含將 *še* 解釋爲「如同」（參 *'ašer* 在出 卅四 18；詩一〇六 34；賽七 17；耶四十八 8 中）。

樂的富人作比較。**來**是指其不幸的出生（參一 4），**虛虛**（英：into vanity ）可以指「進入這虛空的世界」，但從上下文看，譯做「毫無目的」比較好。**暗暗**（英：darkness）是死者的所在地，與日光之下的範疇成對比（參詩五八 8）。如果以爲此處有痛苦的意思，則太過强解原文。**名字**在希伯來文中不僅是一個稱呼而已，還包括人格與特性。未到期而落的胎沒有機會發展特性或獲得聲譽。

5. 這一節將第 4 節正面語氣的說法，再以反面語氣說一次。未到期而落的胎沒有經驗過生命（**未曾見過天日**），或不曾認識這個世界。但是那不滿足的富人情況更糟。這孩子至少享有**安息**；他不須要忍受「日光之下」的生命衝突。有些譯本沒有提到**安息**（NASV，Moffatt，NEB；JB「從不知道安息」的譯法不太可能，這是將希伯來文標點改變而來）。

6. 第 3 節的長壽問題再度被提出。如果年歲只是痛苦的延長，又有什麼用處？**活千年，再活千年是諷刺性的誇大語：若狀況不佳，即使有瑪土撒拉歲數的兩倍，也無法令人滿足。下面突然插入一句：眾人豈不都歸一個地方去麼？**將壽命的問題擱置一旁。所有人的目的地都相同，不管到那邊要花多久時間。那**一個地方**是陰間[245]，死者的所在地。

6. 貪得無厭的渴望（六 7～9）

7.「口」是指吃用；人做工通常不是爲了娛樂，而是爲了

245.G. Dalman 和 A. Spanier 主張「一個地方」是神自己，但 P. Ackroyd 認爲這觀點完全錯誤。他自己的意見認爲，此處是指「陰間的口」陰間的口永不滿足。從箴卅 16；賽五 14；哈二 5 等比喻看來，這是可能的。但我認爲以上（本書）的解釋較好。參 'Two Hebrew Notes；*ASTI*，5，1966–7，pp.82–86。

營生。他的內心渴望成就與滿足，但是單調的生活不斷循環，他的期望落空了。有些人以爲，這裡只是指不斷維持生存的必要，故將之譯爲「因此他的**口腹**永不知足」。但**這渴望永不得滿足**（Berkeley）更能表達原文之意，是正確的譯法。單有食物並不能滿足我們最深的需要。

8. 註譯家們對這一節的意見差異甚大。大部份人視第一個問題爲純屬加重語氣的說法，但有一些人（亞達斯，根據雷維 Levy 和 提羅 Thilo）認爲這是一個眞正的問題。因此後半段可能是進一步的問題，或是第一個問題的答案：「那知所行止的窮人也同樣可以擁有。」[246] 還有些人認爲這是另一個問題：「窮人知道如何……對他有什麼好處？」[247] 或：「爲何窮人要知道如何面對生命呢？」[248]

傳道者似乎是問兩個問題，意指一否定的答案：智慧人在今生有何優勢？**窮人**學會奉承人來求好處，對他有何幫助？最後一個字可指「生命」或「生活」。論到**窮人**，表示貧富的主題仍在繼續。**在人面前行**是討他喜悅之意（參王上二 4）。

9. 傳道者進一步解釋。如果智慧人和想改善生活的窮人有**妄想**，也不會更加幸福。**眼睛**是人體用來享受生命、找尋滿足的器官之一（參一 8，與十一 9 成對比）。雖然有很多可以看的，但內心的**妄想**却使人永遠得不到安全的滿足。

7. 僵局（六 10～12）

246. Aalders 認爲 *mah* 爲關係代名詞（參民廿三 3；士九 28）。

247. Wright 推定 *min* 爲一雙重作用的介詞。其他人（如 Hertzberg）修正原文，但結果相同。

248. Gordis 引證約伯記一 6 的解釋。

10.「起名」是研究或命定一物的特性（此處意指命定）[249]。這個世界（**先前所有的**）和人都有固定的特性。**那比自己力大的**是神。因此傳道者是在强調，要改變生命基本特質是不可能的。人不可能脫離他的限制，也不能完全解除這世界的反常現象（參一15）。他可能希望與神辯論（像約伯一樣），但神太偉大了。

11. 話語無法改變這世界；甚至只會增加虛空。

12. 傳道者曾在前面問道，誰懂得人生命超越死亡的本質呢？（三21希伯來文）；現在他問道，誰能指出什麼可以眞正滿足人生命最根本的需要？這件東西必須能應付每一天的需要（**日子**，英譯 according to the number of the days）；維持一生之久，不會消逝（**一生**）；能克服地天生的虛空（**虛度**）；並人生的短暫（比作**影兒**，如八13）。**誰知道……？**接着是**誰能告訴他……？**（參三21、22），這兩種型態的問題表示雙重的疑問。

一般大衆本身都沒有智慧（「**誰知道……？**」）；而要找人來幫助也很難（「**誰能告訴他……？**」）。正如季德納所說：「他的生活沒有絕對的價值（「**什麼是有益的**」？）；甚至不能作任何實際的計劃（「**將會發生什麼事？**」）[250]。傳道者關閉了每一扇門，唯獨留下信仰之門，正如摩西的律法一樣（參加三22）。

249. John Gray（*The Legacy of Canaan* 1965，p.285）引證 Ras Shamra 經文中的一段，其中「宣告名字」有相同的意思。「人都知道它的命運」（讀作 *wᵉ'nōda''ašrehû*）是否爲平行句，則比較不清楚。

250. Kidner，p. 62。

C. 苦難與罪惡（七 1～八 1）

這一段所收集的箴言，是討論生命中令人生氣或憤怒的各層面。前幾則是論到死亡或受苦(七 1～4、7、10、14)。七則箴言(在七 1～3、5、8、10 中)含有「强如」的比較語，爲典型的箴言形態。因爲傳道者是箴言的蒐集者（十二 9、10），所以這些可能是零星的「强如」箴言集錦，然而主題基本上是一致的。

首先他讓讀者看到，受苦可能產生教導的果效（1～6），接着提出試煉、妥協、性急、惱怒、不知足的危險（7～10）。智慧是不可缺少的（11、12）；生命在神的管理之下（13、14）。因此第七章的前半是針對傳道書的整個主題問一個問題：若幸福消逝，艱難困苦重重，信心的生活是否能通過考驗？本章的後半由生活的邪惡（13）轉移到人類的邪惡（29），藉事實的敍述與勸勉，探討罪惡的來源、普遍性、不公義與乖違的程度等基本問題，並且懇切指出智慧的必要，及其稀有難求（19、23、24），八 1 的結語進一步呼籲要求智慧。

1. 苦難的教訓（七 1～6）

1. 我們不必以爲第 1 節的前半是「與上下文無關的箴言」（巴頓），或是一句老格言加上新演繹（哥笛斯）。我們可以將它譯爲「**正如**名譽强過膏油，**因此**人死的日子亦勝過人生的日子。」如此則可避免視之爲不着上下、無端插入的反常現象。前半很可能是一句流行的諺語；如果眞是這樣，傳道者是將他的觀點（一節下半）與一個著名的對比語（1 節上半，參歌一 3）作比較。希伯來文的比較語，通常是將兩句並列，而將「正如……因此」刪除（參箴十七 3）。**名譽**（*šēm*）和**膏油**（*šemen*）是雙關語。Williams 譯爲 Better is name than nard；Martin 譯爲 Fair fame is better than fine perfume，保持了原文的風味[251]。

在以色列，名不僅是一個稱呼，而是要表達一種特質。這裏所談的不是**好名字**（可能與實際不相稱），而是源於其性格的好名譽。這樣的名聲價值極高；甚至神在出埃及的時候也「得了名聲」（民九 10）[252]。

正如內在的品質勝於外在的芬芳，因此喪禮勝過嘈雜的生日舞會；它能提出生命終極的問題，這是傳道者一直强調的。這句嚴厲的話並非出於消極的態度，而純粹是面對現實。

2. 這一句令人更爲驚訝，而底下接着是解釋：**活人也必將這事放在心上**。死亡促使我們思考生命（參詩九十 12），喪事的隆重尤其有效（參創五十 10）。宴會就不會產生這種效果。每一個葬禮都是我們自己葬禮的預演。

3. 心……「可以放正」或「……是放端正的」，這種譯法較恰當（比**喜樂**更好），因爲它所指的是內在生命可以「安置得更好」，以致能做更正確的判斷和評價，「放正」指一個人對生命的態度（參 NIV）。一個正視死亡的人，內在的生命可能會變得更好——但受苦却不必然產生這種結果。

4. 心是人的注意力（出七 23）、思想（申七 17）、智慧（王上三 9）與記憶（申四 9）的中心。**心在遭喪之家**，是指死亡是智慧人思想的主題；他允許死亡來激發自己去思想、去關懷。相反的，愚昧人（*kˁsîl*）却對屬靈的問題視而不見（傳二 14），且滿足於自己的盲目（箴一 22），他大放厥辭却頭腦空

251. G.C. Martin，*Proverbs, Ecclesiastes, and Song of Songs*（1908），p. 253。

252. 進一步見 art. 'Name'，*IBD*，pp. 1050–1053；J.A. Motyer，*The Revelation of the Divine Name*（1959）。

白（箴十八 2），對社會是一種威脅（箴十四 7）。想當然，他的心會在**快樂之家**，那是人沈迷於宴樂或喧囂舞會的地方。

5. 愚昧人的歌唱過去大部份人認爲是指「阿諛和諂媚之歌」，「愚昧人的恭維」（參 GNB，NEB）。但因爲歌（*šîr*）這字常按字面意義指歌曲（在舊約中超過七十次），所以這裏更可能是指在宴樂之家高唱的歡樂歌曲[253]。**智慧人的責備實例**可見撒母耳記下十二 1～12；愚昧人的歌唱可見於阿摩司書六 5、6。

6. 好像 sîr（鍋下）燒 sîrîm（荊棘）的爆聲」是雙關語 Moffatt 譯爲「Like nettles cracking under kettles」頗能保持原味。荊棘燃燒得非常快速，爲古代極易熄滅的燃料（詩五八 9）。因此，愚昧人的笑聲是突冒的火焰、繽紛的火花，伴着一陣爆鬧聲，但轉瞬即燒盡，極容易消逝。最後一句話提到**愚昧人**的膚淺爲生命**虛空**的一部份；其他地方提到虛空是人類環境（一 22 以下）以及人自己（六 12）的特性。

2. **四種危險**（七 7～10）

7. 希伯來文的頭一個字（*kî*）過去被認爲是一個解釋（「因爲……」，參劉普德），但它似乎並不是第 6 節的解釋，因爲第 6 節最後一句似乎是一個段落的結束。這個字更可能是要帶出一個強烈的斷言：**當然**……[254]。因此 7～10 節是談人生的試煉所

253. Jones 將這一句話顛倒，但未引例證來說明。舊約的用法似乎支持以上的說法。

254. 基於一些小困難，*kî* 曾被認爲是原文的筆誤（因爲在古代的譯本中它似乎沒有同義語）。有些人（如 Lauha）認爲在 6、7 節之間有一些字掉了。另有一些人認爲 6 節的最後一句話是屬於 7 節的（甚至這也是虛空……所以）。Hertzberg 認爲 11、12 節應在 6、7 節之間。還有人以爲整節都是附加的。這些權宜的處理都是不須要的；*kî* 已被證明是強調用語（參 R. Gordis，'The Asseverative Kaph in Ugaritic and Hebrew'，*JAOS*，63，1943，pp. 176–178）RSV 在伯五 2、廿八 1，箴卅 2，摩三 7 以及傳七 7 中，將 *kî* 譯爲肯定語。

產生的負面後果。勒索（英：oppression）「使人瘋狂」，甚至可能讓智慧人失去理智（參申廿八 33、34）。同樣，人的內在生命可能因暴政的考驗而靈性破產。

爲了保持經文的完全平行，有些人認爲**勒索**（或**欺壓**）是指行爲的本身，而非因它而起的苦難（JB **笑聲……快樂**是根據一個修改過的版本）。如此，傳道者則是警誡人：「使用勒索（欺壓）會令人糊塗昏妄」（華德勞 Wardlaw；亞達斯亦如此）。另一方面，有人認爲希伯來字（ *ʿōšeq* ）是指「賄賂」（哥笛斯，贊同 M. Seidel）或者「譭謗」（古代譯本，認爲這是亞蘭文；G.R. Driver 採此看法）[255]；這樣便能保持同義經文的平行。但是，1～14 節是討論欺壓的痛苦，而非其行爲。因此最好視此爲綜合平行（將思想更進一步推前），而不是同義平行（表達相同的思想）。那麼，第一句是說到壓迫對於有信心的人會產生何種壓力；第二句則更進一步，提供一個例子，說明智慧人如何會被另一類愚行「敗壞慧心」。AV 譯**禮物**是直譯；NIV，RSV 譯爲**賄賂**較能傳神。

8. 第二個警告與忍耐有關。NAB 譯**話語的結尾**，是將希伯來文（ *dābār* ）譯爲另外一個意思，但**事情的終局**比較恰當，爲大部份譯者贊同。好幾處經文中的**終局**都有「結果」，「最終產物」[256]的意思（參箴十四 12），在此也合適。這句箴言暗示試煉可能深具意義，且有時限，其價值可由最終產品顯明出來（參

255. VT，4，1954，p.229 Driver 亦主張將 *mattanāh* 修正爲 *mʿṭānāh* 或 *motnōh*，並譯作「並且它（捏造的控訴）摧毀了他剛硬的心」。這種解釋將假設的字和推理的讀法結合在一起，令人懷疑。

256. 參 study of *aḥʷrīṯ*，G，VOS，*The Pauline Eschatology*(1953)，pp. 1–7。

雅一 2～4）。因此它鼓勵讀者要以期待「終局」的態度來面對試煉，如此便能夠克服不成熟的抱怨、誇大、或目中無人，而**存心忍耐**。**忍耐……驕傲**的對比，暗示耐心是謙卑的一面，而急躁是驕傲的怒氣，不滿神對待人的方式（箴十六 5）。

9.「**惱怒**」（希伯來文 *ka'as*）是憤激的怒氣，在他處曾指對拜偶像所生的「憤怒」（王上十五 30），不合理的待遇（撒上一 6、16），對犯錯孩子的「愁煩」（箴十七 25）。在傳道書中，它表達因生命的困擾而生的「憤怒」（一 18，二 23），因遭喪而極其憂傷（七 3），以及此處因受到不公平的逼迫而激起的憤慨。它比達戶所譯的「憂慮」[257] 或 NAB 的**不滿足**更爲强烈。如果縱容它，它會永遠留在愚昧人的人格中（參來十二 15），因爲**懷中**是表示一物最裡面的部份（王上廿二 35）。

10. 每個時代都有特殊的困難與機會。耶穌說：「黑夜將到，就沒有人能作工了」（約九 4），而傳道者認爲，過早宣告其來臨不是出於智慧。瑞特用老一輩的人見到聖殿第二次被建造時的悲悽（拉三 12～13）來說明這一點；小事的日子（亞四 10）事實上正是邁向基督來臨的一步。

金司博則以渴慕埃及的以色列人爲例（出十六 3；民十一 5～6；十四 1～4）。我們可能需要估量世代；但特別要求回復往日情形則是錯誤、愚昧的。人不能以渴望活在另一個時代，來面對這個時代的難題。

3. 智慧的必要（七 11～12）

11. 前幾節再次强調智慧的必要性。「產業」原是屬於神的土地，但分配給祂的子民（出十五 17；民廿六 53），任何支派

257. M. Dahood，'Hebrew-ugaritic Lexicography Ⅲ'，*Bib*，46，1965，p.330。

或家族都不可轉讓（民廿七 8～11；卅六 7～9）[258]。希伯來文可以譯作「智慧加上產業很美好」，或「……和產業同樣好」（希伯來文'*im*'爲「相同」、「像」、「與……一樣」之意，可見於詩七三 5 下；傳二 16 等地方）。第一個譯法，其思想是：家族的財富是令人羨慕的——聖經從不認爲貧窮是神的祝福——但若是沒有智慧，遇到逆境便無法保存。如果「和……同樣」是正確的翻譯，便是將智慧與產業比較：產業原是從神而來的（參申四 21），是令人羨慕的（參箴三 13～18），也是神的百姓不能剝奪的財產。

12. 這句話應當譯爲：「在智慧的蔭庇下，好像在銀錢的蔭庇下[259]；知識是有益的；智慧能保全智慧人的生命[260]。」「在銀錢的蔭庇下」[261]是指錢財保護人的力量。知識和智慧也像財富一樣，能保護人，但是層面更深。葛萊（J. Gray）[262]認爲希伯來文（*sēl*）可能指(i)保護，或(ii)發光（參烏加列文 *ẓlksp*，

258. 進一步參看 art. 'Inheritance'，*IBD*，pp691f。

259. 在 MT 中，用作比較時，兩個*beth's*的使用方式與兩個*kaph's*相同（參創十八 25；何四 9），有些學者想將原文修正爲*kᵉse ˉl … kᵉṣēl*（正如大多數古代的譯本一樣）或 *bᵉṣel...kᵉṣēl*。另有一些人（如 Aalders，Gordis）支持 MT，並且認爲這種用法與 beth essentiae 類似。本文作者傾向於 *bᵉṣēl … kᵉṣēl*；然而，如果 MT 是正確的，第二個 *bᵉṣēl* 仍應譯爲「像在……護庇之下。」Dahood 希望完全省略第二個 beth（CPIQ p. 209）

260. W. Crosser（'The Meaning of "Life"（Hayyim）in Proverbs，Job and Ecclesiastes'，*Transactions of Glasgow University Oriental Society*，15，1953–4，pp48–53）指出，在舊約中「生命」不是指「瑣碎事物循環和平日的工作」，乃是指以神爲中心令人滿意的生活（參箴二 19、十 11 等）。他的翻譯是「必將有生命」。

261. 這片語與翻譯理論的關係，參 PIQ p209。

262. J. Gray, *The Legacy of Canaan*（1965），p 285。

「銀子所發的光」），若他的看法正確，這裏便爲雙關語了。

4. **生命在神手中**（七 13～14）

13. 這句話回應了一 15；整卷傳道書都在陳明世界的彎曲，這並不只是「命運」而已，乃是服在神的旨意之下（參羅八 20）。我們可能想與它爭辯，但却不能改變世事的基本結構。

14. **亨通**與**患難**都有其功用。一個使人喜樂，另一個則引人注意生命的實況，導致（如果可能的話）信靠全能之神的生活。兩者皆服在神的旨意下，爲祂所眷顧；由於它們不斷的更迭，我們便能不倚賴自己的推測，而倚靠「擁有未知鑰匙」的神[263]。

5. **沿途的危險**（七 15～18）

15. **我在虛度之日**是指在一 2～11 問題中打轉的生命。雖然增加了垂直視野，但並不能抹殺所有的問題：生命仍服在虛空之下。傳道者不是要除去生命的反常現象，也不是要作解釋，乃是要人能活在現狀之中。人生常見的事實是：**義人**，像拿伯（王上廿一 13），很可能在**義中滅亡**，而惡人，如耶洗別（王上十八～十九，廿一），却可能長存。這些反常的事常使得敬虔的猶太人大惑不解（參約伯記；詩卅七，七三；哈一 13～17）。這句毫無矯飾的話沒有作說明（也許七 29 可算其解釋），僅僅是要求信徒面對這世界的眞相。先行警誡即能先行戒備（參彼前四 12）。

16. 傳道者勸人提防兩個極端的道德危險。有些翻譯者認爲，第一個是指對道德漠不關心（參巴頓），或外邦人「對一切事都馬馬虎虎」。另一些人則認爲，這裏是强調律法的義，意思是指「遵守法律不要過份講究」。另一方面，華伯瑞（R. N.

263. NAB「以致人不可能在任何事上發現神有錯」這譯法不太可靠。

Whybray）的主張相當有理，他認爲這裏所禁止的不是過度的公義，乃是過度的自義[264]。傳道者主張沒有一個義人（七20）。「不要行義過份」必須解釋爲帶諷刺性，指一個人對於自己的認知和表現自我的方式。譯爲**太過**或**過份**稍稍超過希伯來文之意，原意爲「大大地」，並沒有「太大」或「過多」的批評之意。下一句肯定了這個觀點，**不要過於自逞智慧**，希伯來文包含了一個反身動詞，可以指「扮演成智慧人」（參民十六13「自立爲王」；撒下十三5「裝病」）。扮演義人是要贏得智慧的名聲（參太廿三7）。

17. 相反的危險是向罪惡投降。**過份**並不是說可以接受對罪馬虎的態度。若省略**過份**，不但破壞了與16節的平行語氣，也與20、29節互相矛盾。傳道者認爲罪惡是人類經驗的事實。正確的生命是行在兩個極端的中間，避免自以爲義，但也不讓與生俱來的邪惡大行其道。放縱邪惡的結果，可能會不到期而滅亡（詩五五23）。

18. **這個……那個**是指前面16、17節所警告的兩個危險。義人必須能清楚分辨二者，並且行在它們中間，一切動機都出於敬畏神：因爲**敬畏神的人必從所有（這兩樣）出來**。希伯來文「所有」一詞有時用於形容兩項東西；這時就可譯爲「兩者」[265]。

264. Whybray 將這個字與動詞的形式（*'al-t'hî ṣaddîq*, 而非*'al tiṣdaq*）相聯，主張以此與反身動詞相結合的較長結構來解釋，如上文的說法。參'Qoheleth the immoralist? Qoh, 七16–17，*Israelite Wisdom: Samuel Terrien Festschrift*（ed. J. G. Gammie *et al* 1978），pp. 191–204。

265. 後期希伯來文同「出來」可以指「盡責任」。因此，Gordis 譯爲「敬畏神的人必在兩方面盡責任」。但將這動詞當作「逃避」較好，如在撒上十四41。

這種對神的敬畏是知識和智慧的開端（箴一 7，九 10），也是連結新舊約的許多環扣之一（參啟十五 4）。

6. **智慧的必要**（七 19～22）

19. 如果要在道德的形式主義與漠不關心中間行得不偏不倚，不但需要一般性的態度（**敬畏**），也需要細節上的應用（**智慧**）。我們很難決定**城中的十個官長**是以十爲一個不確定的數字（鍾斯；參創卅一 7），或是指市議會議員的數目（哥笛斯，引證約瑟夫的 Antiquities XX8、11；Vita 13、57）。不論那一種說法，本句的意思都是指敬畏神的智慧可能勝過一羣老練的領導者集體的智慧。內心的力量勝於外界的忠告。

20. 16～19 節的論點發展到了最高點，與所羅門在王上八 46 所說的話互相輝映。這句話是强調語（用了希伯來文强調的 *kî*，**必然地**）；是一個普世性的眞理（**世上沒有一個義人**）；它包括忽略的罪（**行善**），以及行出來的罪（**永不犯罪**）。

21. 人類的罪特別可從話語的不可靠看出（參雅三 2）。結論是對別人的懷恨不必太過注意（參撒上廿四 9），因爲會擾亂我們的平靜。

22. 我們自己的經驗足夠證明懷怒是出於人的罪，並且多半不準確。

7. **智慧難求**（七 23～24）

23. 傳道者用神所賜的智慧（二 26）探索生命的問題之後，他發現智慧無法回答最終的問題（參一 17、18），特別是死亡（二15、16）。傳道者是說，這「終極的」智慧「**離我遠**」。

24. 按傳道書的論點，我們必須視 *That which is* 不僅指所有存在之物（哥笛斯譯爲「所有存在的東西」），也指神設立萬物的法則。萬物皆依神的控制與命令而存，這一點超乎傳道者所

能理解。神命定人的壽命和環境（參一 13；三 10、11 等）。正如 Moffatt 所譯：傳道者說，**現實不在我的掌握之中。誰能測透**……？這是修飾的問法。無人能領會神的計劃和目的。

8. **人的罪惡**（七 25～29）

25. 傳道者發現自己智慧有限，促使他進一步思考人的特質。RSV 譯萬事的總結是源於「算」一字，這字可形容數學和智識，九 10 譯爲「謀算」。此處是指傳道者長久而努力的思想人類本質之謎。其總結爲何？知識和道德的用語洶湧而出，**知道**……**考察**……**尋求，智慧**……**理由**……**邪惡**……**愚昧**……**狂妄**，再一次刻劃出他的重點，也表明他的嚴密。

26. 傳道者開始作結論：首先提到一種特別的婦人。她**比死還苦**，因爲她的人格（心）充滿狩獵的本性（**網羅**），而她的注意力是很强的（**手像鎖鍊**）。唯有**神所喜悅的人**（參二 26）得着智慧，能辨明陷阱的網羅。若指控傳道者是厭惡結婚，則錯解了他的意思，因爲我們可以從九 9 婚姻之愛看見一幅對比的圖畫。

27～28 傳道者接着對一般男女下結論。這部份仍然充滿數學的比喻，傳道者想知道男人罪惡的總合。這一段仍是討論智慧（參 23、25）；他將兩性作區分時，心中所想的是這一點。他說，在男性中智慧稀少，但在女性中更少。這種論點並不是傳道書所特有的（參提後三 6）；我們不必認爲他是單身漢（哥笛斯），或是曾經失戀的人（普崙特）。這個論點是歷史性的，不像 29 節一般性的論點。所强調的並非傳道者發現的事實，而是他發現的缺乏。男女兩性都缺乏智慧；「他發現男人僅有百分之一的十分之一勝過女性！」（哥笛斯）古代近東的文學還有更極端的言論（例如：「女人是一把鐵短劍——極其銳利，能切斷男

人的脖子」）[266]，在傳道書中沒有這類的話。

29. 這一節道出了傳道者對於整個人類的結論。本句第一個希伯來字（*l'bad*）意爲「在上」或「它自己」[267]，開頭這幾個字按字面可以譯作：「在它本身（*l'bad*），看哪，我找到這點……。」傳道者不得不來到盡頭的那一點，就是前面所描述（15～28）災難的來源：這是他靈性計算的總合。人類缺乏智慧不能怪罪於他人，只能歸咎於人類本身。他受造時既非無罪，也非中性，而是**正直**的。這個字是用來描寫心裡忠誠或順服的狀態（參王下十 15；來；詩七 11）[268]。雖然起初人是正直的，然而罪「進來了」（參創三 1～7；羅五 12）。人的罪是顚倒是非（**巧計**是指深思熟慮的計策，要勝過原先的計劃），是故意的（**尋出**有積極、持續的含意），普世性的（**他們**是將前面所提到的人個人化；參王上八 46；羅三 23），多樣的（**許多**是指罪各種不同的表現方式：「各人偏行己路」，賽五三 6）。季德納指出**巴比倫的神義說**中有一段可作對比，那裡說到人的罪惡當歸咎於諸神：「他們將謊言而非眞理賦予他們。」[269]**看哪**是引人注意這個事實，並且向我們保證，這件事所有的人都可以看見。**我所找到的**是表示傳道者的神學從生命本身可以得到證實。

9. 誰是眞智者？（八 1）

這一節應屬前面一段，而非下一段，因爲前一段箴言是從罪惡與苦難中尋求智慧，而本節是很合適的結論；何西阿書末了的

266. *ANET*，p425。
267. 參 BDB，p 94。
268. 參 D.J. Wiseman，'Law and Order in Old Testament Times'，*Vox Evangelica*，8，1973，pp 5–21，esp，pp 5f。
269. Kidner,p. 73；參 Lambert, p.89。

挑戰（十四 9）也與此類似。希伯來文譯爲如的字，有時是指完全符合理想。本句可以譯爲「誰是眞有智慧的呢……？」解釋（*pēser*）這字研讀昆蘭古卷的人相當熟悉，昆蘭團體以它爲舊約中獨立於上下文之外的解釋。這字的另外一種形式（*pitrôn*）用在創世記，指夢的解釋（創四十 5）。傳道者乃是問，誰能從七 1～29 所列的問題中領悟出他的道路，誰又能正確地解明神護理的奧秘呢？發光的臉通常是指恩惠（參民六 25）。在此是指智慧人的儀態風度看來和藹可親，並且（如下一節所說的）他的溫和顯露在臉上（與申廿八 50；但八 23 成對比）[270]。

D 權威、不公平和信心生活（八 2～九 10）

我們視此爲一整段，因爲傳道者心中的思想順序完全與一 2～三 22 平行（參53頁）。他先面對君王的權威（八 2～9），人生不公平之事（八 10～15），生命之謎的困惑（八 16～17）以及死亡的必然性（九 1～6）等等殘酷的事實，然後再度轉向信心的立場，認爲這是唯一解決之道（九 7～10）。

1. 君王的權威（八 2～8）

在 2～4 節的囑咐之後，主題逐漸擴大爲一般性論權威的箴言（5～8）。

2～3 上希伯來文的前幾個字令人難以理解（按字面爲「我——留心[271]君王的口」），但是也許可以譯爲：「我勸你，

270. Gordis 和一些將這節經文與傳八 22 以下一起解釋的人，認爲它是指在法庭的裁決。NEB 根據一個修正的經節，譯爲「……使人被憎恨」(也參 NAB)。

271. 希伯來文 *šāmar* 是「謹愼」（箴廿一 23；彌七 5）或「注意」（申廿八 1；詩二九 67 並他處）的意思。

留心君王所說的」。「我」字似乎與本句沒有關連，使得譯者相當困惑。大部份人認爲此處有一個不言自明的動詞，如「告訴」或「勸」（AV，RV）。另一些人則完全忽視這個字（LXX，Peshitta，Targum，RSV），或將它修改爲「我的兒子」（衛廸勃 Wilderboer），或視之爲直接受格的符號（巴頓，司谷脫），或假定原文漏了「說」一字（瑞特）。這個謎還沒有解決，但本句的意思大致是清楚的。**君王的口**[272]不僅是他的命令（如大部份的翻譯），而是泛指「他所說的一切話」（參箴十三 3）。

本節的後半講出這個囑咐的原因……**既指神起誓，理當如此**（參 AV，RV；RSV 則見以下的評論）。王的臣僕顯然都要發誓效忠，這是一項常規，歷代志下卅六 13 和以西結書十七 13 都曾被引爲例證，說明這事。

· 但此處是廣指一般大衆的宣誓（參代上廿九 24，約瑟夫所著 Antiquities XV 10.4；XVii 2.4）。赫茲柏認爲這是神賜給君王的誓言，這個看法的可能性較小。其他「指神起誓」的平行經文（出廿二 10、11；撒下廿一 7；王上二 42、43）顯示，這裏較可能是指人所起的誓，而由神聖化或同意。

第 3節第一個子句 NASV 翻譯得很好：「**不要匆忙離開他**」。「離開某人的面」在其他經文是指背叛或不忠（參何十一 2）。因此傳道者是警戒人不得擅離職守（參十 4），也不要固執背叛（RV 的**固執**較 NASV 的**加入**或 RSV 的**延遲**爲好）[273]。

272. Leupold 主張這裡所談的是天上的「君王」——神。而其他以「王」來指神的經文（詩五 2，十 16，廿 9；賽六 5），從上下文都可非常明顯的看出來。此處「王」似乎與下一句所提到的「神」有所分別。

然而，本句可用不同的方式來標點，並可以另外的方法解釋文法。希伯來文 *bāhal* 可以指「加速」或者「畏懼」。如果採取後者，並認爲第 3 節開頭的片語屬於第 2 節，我們便可譯爲：「……因你的誓言不要沮喪；離開他的面前……」（RSV；參 NEB，GNB）。若是如此，第 3 節便是對居高位者提出警告。但十 4 的平行經文却斷然反對 RSV，而贊成 RV，NASV 以及類似的譯法。

3. 下順服權威的原因，除了宗教上起誓的因素外，尚有一些世俗的因素。

傳道者不是惟一用這兩種角度相勸的人（保羅在羅十三 1～7 的勸勉與此相仿）。王的意願（**他凡事都隨自己的心意而行**）與話語權力太大，人不可置之不理。

4. 君王權勢的範圍包含徵稅和徵兵爲王室效力，撒母耳記上八 10～18 曾經强調、記載這制度的開始；與其他同時代王國的記錄也有類似之處[274]。

5. 前面曾經極力主張：生命要順著神對萬事全權的管理而活（三 1～15）。現在對生活在獨裁君王之下的艱難生活，也提出同樣的觀點。順服並非盲目的被動。**定理**（希伯來文 *mišpāt*）是指「慣例，程序」以及「裁定，判斷」；智慧人能分

273. 希伯來文'al-tibbāhēl……tēlēk 是兩個動詞表示同一觀念的例子，其中之一帶副詞的意義。它與創廿四 18 類似，「她急忙並拿下」即「她急忙地拿下」。參 Barton，Gordis，DS83（c）和 GK120（g），N.M. Weldman 引用亞喀得文與這一節的平行句，見 The Dābār Ra' 阿坎地的平行經文爲證，JBL，98，1979，pp. 407f。

274. 參 I. Mendelsohn，*BASOR*，143，1956，pp. 17–22；K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*（1966），pp. 158f。

辨神所定的時間以及「適當的程序」，如同約拿單（撒上十九 4～6），拿單（撒下十二 1～14）與以斯帖（斯七 2～4）。

6. 尋求「時候」和「定理」是**各樣事務**的普遍原則。**因爲人的苦難重壓在他身上**，這句解釋被認爲是指(i)加在人身上的沈重責罰；(ii)人類天生的輭弱或邪惡：「一個聰明的臣子必會找到機會實現他的計劃，因爲人類的弱點是普世性的，有朝一日必會出現缺口。」（哥笛斯）；(iii)鍾斯的解釋是：「人的麻煩已經夠多了，何必再公然反抗君王，增加困難。他應當等候，時機總是會來的。」從傳道書全卷來看，「苦難」應該是指人在欺壓（「重壓在人身上」）的擔子之下，所承受的挫折、困惑和緊張，因此（RSV 的雖然最好像 RV 一樣譯爲「因爲」）很需要有智慧，來分辨「時候」和「定理」。

7. 人類困惑的關鍵在於對未來無法預知，心情焦燥。在這方面，我們既無法自助，亦無法求助於他人。

8. 所有權威都有四項限制。第一，「無人有權掌管生命[275]，將生命留住。」有人以爲這句話與下一個子句意思相同，但是因爲第三、第四個子句各有含意，所以前兩個最好也視爲意義不同。「留住」的意思很清楚，它用於將牛犢「關起來」，以及「囚禁」犯人（撒上六 10；耶卅二 2、3）。同字根的名詞（*kele'*）是指「牢獄」。沒有一所牢獄可以拘禁靈魂，亦即人的內在生命，包括其渴望、衝動和信念。我們的主也舉了一個類似的劃分之例（太十 28）。第二，「無人有權力掌管死期」。這是以否定的話表達肯定的觀點（三 2），亦即死亡是神所命定

275.Wright，NASV 和 NEB 認爲 *rû"ḥ* 是指風，但是從上下文及與死的關連看來，「靈」較爲可能。這兩節與三 19–21；十二 7 有關。

的「時間」。第三，「這場戰爭無人能免」[276]。因有定冠詞（在希伯來文中），所以作者心中的**這場戰爭**是指死亡。這個地方「每一個人都必須前去；並且獨自前去，孤身作戰；而每一個人都相繼仆倒。」（華德勞）。第四，「邪惡[277]也不能救那好行邪惡的人。」此處的拯救是指免於死亡。沒有任何方法，無論好壞，能夠救人脫離死的侵入。君王的權勢在此遇見勢均力敵的對手。

2. **人生的不公平（八9～11）**

9. 這一節究竟是前一段的結論還是下一段的開啟，曾引起爭論。事實上，它是兩者之間的橋樑，因爲**這一切**通常是向後指的。威廉斯（Williams）持相反的意見，但七 23，九 1，十一 9，以及十二 13 的**這些事**都與他所主張的背道而馳。然而，第 10 節的第一個字與第 9 節有密切的關係。因此傳道者不僅是對八 2～8 的觀察作結論，也開始了一條新的思路。我們再一次見到他嚴謹的觀察（**我見過**），銳利判斷（**專心查考**），廣闊的視界（**這一切……所做的一切事**），以及界定於地上所見的事（**日光之下**）。希伯來文（**有時這人管轄那人……**）使人想起三 1～15 所論神掌握生命一切的定期。「令他受害」（希伯來文）並非**令他自己受害**（AV），而是令在濫用權力者手下的人受害。

276 *Mišlaḥat* 被認爲是指「逃避」（Targum，Levy），「武器」（Ehrlich，Gordis 所引證），或者是「伸出手」的省略表達（Gordis 例舉賽十一 14），抑是「釋放」（BDB），「休假」（Barton，Delitzsch；參申廿 1 以下；Herodotus，四 84，七 38 以下；Josephus，Antiquities 十二 9，3，十三 2，4）。其他人將之修正爲 *meluḥest*（護身符）（Galling）。在詩七八 49 出現「送往遠處」的主動意思；但 *šlaḥ* 亦可以有許可的「釋放」之意（出四 21，五 2），因此在這裡可能是「釋放」或某些類似的意思。

277. NEB 明顯的將「邪惡」（*reša'*）解釋爲以不法手段所取得的財富。

有兩處經文用同樣的動詞「管轄」（*šālaṭ*），可以說明這一點（尼五 15；斯九 1）。

10. 在希伯來文，這是「整卷書中最困難的經節之一」[278]。最後一個片語**這也是虛空**，意指本節是記載令人失望或傷心的事。

從前後的經文（9、11～12 上）看來，這裡可能是指某些不公平的事[279]。到12 下～13，才帶入信心的宣告。RSV 抓住了要旨，但細節仍值得商榷。以下的註釋主要是以 RSV 爲依據，其他的解釋寫在註脚中。

開頭的片語 RSV 譯 *Then* 僅出現於以斯帖記四 16，那裡顯然是指「在此情況之中」[280]。這裡可以譯爲：「在這情況中，我看見惡人埋葬。」[281]對古時的以色列人而言，正式的葬禮代表尊榮，若不得如此，則被視爲極其不幸（耶十六 6）[282]甚至連罪犯（申廿一 22、23）、自殺的人（撒下十七 23），以及國家的敵人（書八 29）大部份都得以埋葬（因此摩二 1 以此來指控暴行）。傳道者因見惡人得尊榮而感到困惑。

278. G. W. Reines 'koheleth Ⅷ，10'，JJS，5，1954，pp. 86f。他認爲應該作 *wb'wm*，而不是 *wb'w*，並主張這節意爲：「在惡人死亡並埋葬後，他們的惡行速速被遺忘，而他們的墳墓亦受到人的尊敬。」

279. 有些人認爲，本節是指報應落在不敬虔者身上的觀點（Leupold 等人），但由此看來不太可能。

280. BDB 亦同，p. 486。

281. NEB 和 NAB（「走近並進入……」）以動詞 *q-b-r*（靠近，接近）代替 MT 中的動詞 q-b-r（埋葬）。

282. 參 art，'Burial and Mourning'，*IBD*，pp. 211–215。

希伯來文繼續「……他們前來[283]離開聖地」。RSV 的解釋爲：**他們在聖地出入（耶路撒冷）[284]，並且在他們曾做這種事的城中被人稱讚。**」[285]這包含了將 *wᵉyištabbᵉḥu*（「他們被忘記」）稍作修改，成爲 *wᵉyištakkᵉḥu*（「他們被稱讚」），這種改法很可能完全正確。希伯來文的字母 *beth* 和 *kaph* 很類似；古代譯本和某些希伯來文的手抄本中也支持此改法。這一節是談一件不公平的事（**他們被稱讚**），而非談公義的報應（**他們被遺忘**）[286]。

11. 9、10 節所講不公平卻無報應的事，背後的原因是自滿與對道德的漠視，本節則爲其解釋。人們誤解了延遲的審判。生命、健康、避難所、家庭、飲食、穿着仍然維持原狀，「萬物與起初創造的時候仍是一樣」（彼後三 4），神似乎沒有行動，人以爲祂是漠不關心、無能或偏袒。

人類的問題追溯到心（GNB，NEB 沒有清楚譯出）；我們是從根爛起。心「漸漸滿了」（希伯來文）作惡，表示逐漸剛

283 Aalders 認爲「他們來」是「他們安靜地離去」的簡略表達（爲速記的筆法），它較長的形式出現在創十五 15 和賽五七 2 中）。ASV 認爲是「他們來到墓地」的縮略，而Wright 則認爲是他們出生」。

284. 有人（如 Reines，GNB）認爲「聖地」是墓地。這用法未得到證實。另有一些人認爲是聖殿（參 JB，「人們到聖殿去尊榮他們」）。

285. 希伯來文的「這些事情」（*ken*）偶而可以當做名詞，意思爲正確（參民廿七 7 的希伯來文；耶八 6）。因此最後一個片語可能意思是「那些行動正直的人」（參王下七 9 的希伯來文），作動詞的主詞。好幾種翻譯採此看法。如此翻譯的人認爲，本節中有兩種人，一是得尊榮埋葬的惡者，另一是被人忘記的義人。另外還有一個處理方式，Geneva Bible譯爲「在那裡他們曾行正直的事」（爲 Ginsburg 所引）

286 RSV，JB，NAB，GNB，NIV 接受這種修正。NEB 採取同樣的讀法，但認爲它是反身動詞（「他們爲他們自己感到驕傲」）。

硬，因爲沒有一物干涉，鑑定罪人的演變程度（參斯七 5 所用的字：「……擅敢起意如此行的是誰呢？」）**施刑**（*pitgam*, 可能是一波斯字）在其他地方是用來指王的喻令（拉四 19；斯一 20），但在此是指神的審判。

3. **信心的答案**（八 12～13）

12. 傳道者願意慢慢等待。罪人的惡行可能極多(**百次**，NEB 將之省略)，壽命可能很長(**享長久的年日**)，然而傳道者堅信，義人得福樂僅是時間問題而已。最穩當的途徑是**敬畏神**。在智慧傳統中，**敬畏神**是一種畏懼和謹愼，因爲感受到神的偉大「金光……可怕的威嚴……大有能力、有公平和大義……所以人敬畏祂」(伯卅七 22～24)；當約伯只注意風的動向，他是「廢棄敬畏的意」(伯十五 4)。雖然傳道者知道「敬畏神」也有不能解決的問題，他還是作此要求。他對智慧的條件作結論時，這也是其中的一部份(十二 13)。生命的「定期」需要它(三 14)；敬拜需要它(五 1～7)。它會帶來釋放(七 18)，與最終的福樂——如此處的應許。……**敬畏神的，就是在他面前敬畏的人**，重複强調它的重要性。**在他面前**指出它的主要特色，即在神的偉大之前戰兢畏懼[287]。值得注意的是，傳道者雖常說「我都見過……我見」(八 9、10)。他在這裏的回答卻是由**我準知道**引介。生命的不公義是公開的，所有人都可以看見；傳道者的回答並不是一種觀察，乃是信心的答案。

13. 他同樣確定，災難雖然延遲，但最終將會臨到罪人。雖然他可能「延長（他的年日）」（12 節希伯來文），審判落在他身上便使他不得**長久的年日**！有人曾經用不同的方式闡釋這似非而是的理論。有些人認爲它是一個引用句（哥笛斯；GNB）

287. 進一步參十二 13。

或是編者的技巧[288]（勞哈等）。劉普德則認爲，這是經過改寫的雙關語：「雖然他（作惡）的時候很長，也不能使他的日子長久。」這說法很有可能，因爲「他的年日」希伯來文出現在 13 節而非 12 節。筆者相信傳道者是要「揭穿世俗主義的眞貌」（季德納），特意將這兩個句子並列，爲要激起人的議論。傳道書中充滿二元性的型態：從「日光之下」的觀點來看，惡人的年日長久令人憤怒；從信心的角度來看，時間則似乎不同，傳道者無法想像罪惡永不受責罰和審判（參雅四 13、14）。這吊詭之說亦喚起死後有生命的可能性，那時罪人將不能繼續犯罪。這一點可以由以**影兒**形容人生命的不安全得到證實。按這個說法來看，AV 所譯**他不得長久的年日，這年日好似影兒**（參 RV），較 RSV **他亦不會延長他的年日如影子一般**爲好。這與上下文相符，因本節只可能是指惡人在墳墓之後不能再興旺（參詩四九，七三；傳三 16～21，十二 14）

4. **重述問題**（八 14）

傳道者以更尖銳的形式來重述困惑（也參三 16，四 1，五 8，七 7）：報應與報償完全顚倒。

5. **重提解決之法**（八 15）

傳道者沒有嚐試完全解開這個謎。相反的，他提出了一個實際的解決方法，所循的路線現在我們已經熟悉。他仍然關切地上的生活（**日光之下**），稱讚喜樂（參二 26，三 12，五 18、20）和滿足（**吃喝**；參二 24、25，三13，五 18）。一生之久（**一生的年日**）的親密友伴（**與他同去**，爲希伯來文 *yilwennû*，譯爲「依戀他」，「與他共享」）成爲我們日常生活與行動的鼓勵。

288. 見 p. 35.

這一切的秘訣是：皆爲神所賜的。

6. 生命之謎（八 16～九 1）

16. 從八 2 開始，思路回到了生命之謎這大題目。傳道者的研究非常徹底，包含他對經驗的仔細思考（**智慧**）和觀察（**我專心尋求……要看**）。希伯來文不清楚。在頭一句「我專心……」之後，接着是一個括號（「因爲或是[289]白天，或是夜晚，人的[290]）眼都不見睡眠[291]」）。其意思到 17 節才完整（「接着，我看明……」）。傳道者又看到，人的問題使他白日不安寧，夜晚不成眠（參二 23）。

17. 他的結論是：我們必須知足，不要想去瞭解每一件事。辛勤工作（「費力」），不止息的奮鬥（「尋查」），技巧或經驗（「智慧」）都不能解開這個謎。智慧人可能會格外的努力，但他們仍會大惑不解。

9：1 本節可以譯作：「嗯，我已經將這一切都放在心上，並且說明了義人、智慧人與他們的行爲，都在神的手中。人不能知道這些會被愛或遭恨；一切都等在他們前面。」第一個字僅是「嗯」的意思；它既非解釋（AV **因爲**），亦非對比（RSV **但是**）。RSV **在……手中**是一個很普遍的片語，表達「任其處理」（創十四 20，十六 6 等），在「……監管之下」（創九 2 等），或「在……掌管中」（在此最爲合適；參斯二 3、8；伯十二 10；詩卅一 5……）等意思。如果按一般人所認爲的，後

289. Lauha，Barton，Aalders 和其他人（參 NIV）皆是如此。這個觀點將 *kî gam* 視爲兩個不同的字（「因爲兩者」）。另一種看法（參Gordis）將它解釋爲「雖然」，GNB 用此意。

290.「他」加字尾成爲「他的」，是指勞苦的受害者（參 Barton）

291. 參 Gordis，引 Mishnaic 的平行句「合眼」。

半是指神接納人或拒絕人，那麼本句的思想是：「即便是觀察，亦無法明瞭祂如何管理我們」（季德納）。但幾個句子之後所提到的「愛」與「恨」（6），清楚是指人間事。這個觀點和其他幾處義人會得到神稱許的保證也不相符（參二 24，三 12、13，五 19、20，九 7～10）。這一句更可能的意思是，無人知道義人將得到什麼；誰又能知道未來會發生什麼事呢？義人和智慧人並不保證可以過安樂的生活。**在他們前面**希伯來文意爲「等候他們」，這種用法很少；它雖然可以指空間（創卅二 21 等），但却也沒有理由不可以指時間。

RSV 按着古代譯本，將 MT 第 2 節的第一個字（*hkl*，「一切事」）改爲 *hbl*（「虛空」），而因此譯作**在他前面的每一件事都是虛空**。這是合理的，然而 MT 的原意也很有道理。

7 死亡的毒鈎（九 2～3）

2. 開始的句子最好譯作：**凡臨到衆人的事都是一樣**，不一定僅是指死亡，雖然經文是繼續談這一點。這裏只是指出，按着眼見，義人並不一定蒙神寵愛；而按着眼見，惡人亦不一定受到神的責罰。死亡臨到衆人，也沒有分別。在好人之後，RSV 加上**和惡人**是根據古版本；MT 沒有片語[292]。起誓的可能不是指褻瀆或魯莽的起誓（大部份的翻譯是如此；參出廿 7；太五 34），而是「奉主的名」起誓（申六 13，十 12），是表示對立約忠誠的步驟之一。**逃避誓言**[293]（RVS；較 AV「畏懼誓言」

292. 它可能是一個很長的片語：「好人，潔淨人」與「不潔淨人」的對比，爲要配合（按希伯來文）那長片語「不獻祭的人」與短片語「獻祭的人」的對比。（Gordis，NASV，亦是如此）。

293 參 *DTTML*，因 *yara'* 在後期希伯來文中是指「躲避」。

好，後者意指尊重誓言；參撒上十四 26）是指避免對約忠心。因爲以下一連串的對比，都是先提好行爲，所以這個解釋是有依據的。（如普崙特的觀察）。

3. 死亡對傳道者來說並非「自然」現象，而是件無法抗拒的**惡事**。與**惡**相關的是**狂妄**，在其他地方與這詞並用的有：能說善道的輕薄（二 2）、社會的腐敗（七 7）、愚昧（十 12、13）、自以爲義的不順服（撒上十三 13）、及喜愛暴力（撒上廿六 21）或驕傲（撒下廿四 10）；因此，從這些用法看來，這詞是指道德淪喪，其表現爲魯莽而無理性[294]。我們墮落天性的問題（參七 29）是普世性的，因爲**惡**是歸給所有的**世人**。它是整個人類內在本性（**心**）的特色，是無法補救的（一生，**他們活着的時候**），是强而有力的（**充滿**）。死亡最可怕的一面（「鈎」，林前十五 56）就在這裏，因爲這種心將使我們「被審判……歸他永遠的家……歸於神。」（十一 9，十二 5、7）。

8. 有生命，就有希望（九 4～6）

4. 這節的前半並非否定死後的生命（參三 21；來十二 7），而是暗示地上的生活不能藉回顧來享受。這一點是本節後半所强調的。**獅子**，「萬獸之王」（箴卅 30），在古代的世界中爲人所欽慕。另一方面，**狗**卻爲人所輕賤，因牠食腐屍（出廿二 31；王上十四 11），以不潔出名（箴廿六 11）；有一句蘇美的箴言說：「看重聰明狗的人不知羞恥。」[295]這番話爲傳道者認爲今生是決定性的見解更添上了色彩。

294. JB 認爲，原文遺漏「爲了活人」。這種看法沒有必要。

295. 參 E.I. Gordon, *Sumerian Proverbs*（1959）p.256；參其他論輕視狗的資料，pp. 256–262，以上的翻譯是暫定的。

5. 第 4 節**指望**的解釋，是因今生還有機會思想死亡的事實，以此來衡量生命的價值，正如傳道者前面不斷的勸告。對死後的生命沒有任何的描寫，只提出審判的警告，以及消極的談到所有地上的經驗都將停止。在其他地方曾以**賞賜**形容人類努力的成果（四 9），包括物質的東西（民十八 31）；死亡使我們完全離開這個範疇。

死了的人毫無所知，在舊約中不算極端的言論（參王下廿二 20；伯十四 21、22）。古代的其他文化和我們的民俗一樣，也有與死人接觸的迷信。海德爾（Hediel）引用一段巴比倫的經文，說到「可怕的鬼魂……整日追逐我，整夜恐嚇我……可能是我家人或親戚的鬼魂，也可能是死於暴力的人或流浪者的鬼魂。」[296]巴比倫和敍利亞人的習俗，是要在墓中供給死去的親屬飲食[297]。但以色列沒有這種風俗。相反的，活人會忘記死人；雖然有約定，有紀念物，但他們很快便「不被記念」了（詩卅一 12）。

6. 地上的經驗將會停止，**愛與恨**也在其內。下一個字常指**熱情**（NASV）或**嫉妒**（NIV），但在此可能用一般性的詞彙更符合上下文，如 GNB **他們的欲念**。**日光之下**的片語肯定了前幾節是指地上生命失去了便不能挽回。一個人的分（AV）或「**所享有的**」（RSV），是每日活動中所得到的喜樂和滿足（參三 22，五 18，有時此處譯作**命運**）；在自我爲中心的快樂

296 A. Heidel，*The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*（1963），p 157。

297. 同上，p.204，參 Miranda Bayliss'，中亞述及巴比倫爲死人贖罪的典禮（'The Cult of Dead Kin in Assyria and Babylonia', *Iraq*，35，1973，pp. 115–125，esp. p. 117）。

中不能得到（二 1～11），唯有視之爲神的恩賜，才能享受（三 22，五 19）。傳道者一再提醒，人的分在死亡之後便不可復得了。本句以最强烈的語句聲明這一點：一旦死亡，它便完全（**不再**）而永遠（**永遠**）過去了。

9. **信仰的藥方**（九 7～10）

7. 這裏突然插入一個迫切的勸誡：去……！先前的勸告（二 24～26，三 12、13、22，五 18～20）現在成爲緊急的召喚，要人行動。信靠神的人必須能享受滿足的生活（參五 18 喫之註釋）與喜樂的人生（亦參見十一 9）享福的基礎在於**神已經悅納你的作爲**。這句話幾乎與保羅的口氣相同，是傳道者最接近因信稱義教義的一句話。人必須知足，視之爲神的恩賜（參三 13）；神將悅納他及他的作爲。信徒不是靠努力來討神喜悅；他「已經」被接納了。在這基礎之上，智慧人會「盡力去作所當作的事」（九 10）。（也許可以這麼說，他從保羅的教訓轉到雅各的勸誡）。

8. 在炎熱的氣候裏，**潔白的衣服**和**膏油**令人倍覺舒暢，後者可以解除皮膚乾燥的不適。許多古老的經文中均提到，食物、衣服、膏油爲日常生活的必需品（參何二 5；路七 38、46）[298]。埃及的**豎琴者之歌**曾提到「頭抹沒藥，身穿細麻衣」[299]。在吉兒迦梅遜的敍事詩中，用詞更接近：

298. 參 J. Zandell，'Egyptological Commentary on the Old Testament'，*Travels in the World of Old Testament*（ed. S. H. G. Heerma Van Voss *et al.*, 1974），pp. 279f。

299. 見 p. 26. 所引用之經文。

吉兒迦梅遜，你要流浪到何方？
你追尋的生活，將尋不着，
諸神造人的時候，
裁定人必須死，
生命掌握在他們手中。

吉兒迦梅遜啊，讓你的肚腹塡飽，
白天尋歡，夜間作樂，
每天快活宴樂，
日夜跳舞嬉戲！

外袍閃亮光鮮，
洗頭淨身，
關懷牽你手的幼兒，
讓你的妻享受你的懷抱，
這才是人類的使命[300]！

然而，傳道書並非主張在諸神不良意旨的陰影下持享樂主義，而是認爲享福是神的恩賜之一，反映出神接納人的保證。

9. 在人生的挫折中，婚姻是一帖良藥。傳道者正視它，認爲是人類的正常情況，因爲他勸勉每一位讀者都當如此（參創二18）。正如創世記二章所載，男人要負起生活最重要的責任，妻子是他的伴侶，是**虛空的年日**中的安慰（參見林前十一8、9；提前二13）。婚姻的要求包括愛情的給予（**你所愛的**；參弗五

300. *ANET.* p.90。

25），積極尋求快樂（RSV 譯**享受人生**），在世上的職責中（**勞碌的事上**）終生（**你一生……的年日**）互相鼓勵。

有兩個理由將這個呼籲更加强化。第一，婚姻是神的禮物，因此必有美善的本質。（參來十三 4）分是傳道者的用辭，形容在地的虛空中神樂意賜給人的快樂與安慰（見三 22，第 97 面）。第二，人生非常短暫且缺乏保障（**你虛空的年日**）；既然婚姻是世上諸福中的一項（**日光之下**），就要在這一生中享受其快樂，因生命轉瞬間將消逝無踪[301]。

10. 以上一連串的鼓勵自然導出此結果，因爲快樂（7）、安慰（8）和伴侶（9）使人有精力、有信心，能全力投入一生的使命。

手指力量或能力（參書八 20，AV 小字，RV 小字）；**當作的**（英：finds），意指機會（參撒上九 8，希伯來文爲「在這裏發現」意指「在這裏我恰好有」）。因此，去作**凡你手中所當作的事**，是指按個人的能力與環境，享受生命，並負起人生的責任。生命應當積極而充滿活力（**盡力**），踏實（**謀算**，意指「策略」、「計謀」，「主意」），有見識（**知識**），有巧妙（**智慧**）。這種信心生活的特性，惟有在一個人今生日子中才可能有。悲觀者生命的虛空，不能以回顧來塡滿，除非找到補救的良方。

301 因爲在此處「妻子」原文只是「婦人」，而希伯來文沒有加冠詞，可以指「一個婦人」，以致一些人（例如 Barton，Ginsbury）認爲傳道者乃主張婚姻之外的淫蕩。這種看法忽視了傳道書的背景創世記一至十一章；況且傳道書的希伯來文形式有省略冠詞之傾向，而其他作者則會加冠詞。因此，單憑缺乏冠詞而如此解釋是無法立足的。伴侶乃是一生之久，而非一時的男女曖昧關係。

人生抵達終點，陰間，死者的所在，世上的經歷——各種活動、計劃與智慧——都止息了（參約九 4）。傳道者並沒有對陰間作積極的描述。消極而言，其特性是缺乏今世生活的機會；他沒有再多作說明。以色列和其他古代國家不同[302]，對死後的世界幾乎沒有任何神話。陰間，是一個語源不確定的名詞，指一個地方，但已沒有神話色彩，舊約只是藉此明顯的用辭來描述死亡的狀態而已。

E 智慧與愚昧（九 11～十 20）

許多註釋家認爲，這幾節不是持續的言論。哥笛斯說：「這一段包含各種主題，缺乏邏輯結構」。德立茲抱怨道：「爲了將這幾節經文和前面連貫起來，我們浪費了多少時間、思想與紙張！」不過，有少數學者（例如劉普德、赫茲柏及其他幾位）嘗試理出這些言論的頭緒。劉普德認爲：「作者所寫的言論有連貫性，其思想有邏輯順序。」（對十 1 的註釋）。這件事的眞相不容易定奪。若要想理出非常詳盡的推理，當然無法令人信服；但另一方面，推理的連貫性和主題的連貫性是兩回事。若前者在這些經文中並不顯著，後者卻相當明顯，因爲每一個單位都多少直接論及愚昧或智慧。

1. 時間與機會（九 11～12）

302. 參 N. J. Tromp，*Primitive Conceptions of Death and the Nether World*（1969），ch.2；P. Watson，*Mot, the God of Death, at Ugarin and in the Old Testament*（University Microfilms,1971）；J. Zandee，*Death as an Enemy According to Ancient Egyptian Conceptions*（1960）；E. F. Sutcliffe，*The Old Testament and the Future Life*（1947），chs.1–2 for extra-biblical ideas。

本段經文首先談論智慧和其限制，並與 7～10 節抗衡。智慧人不能只安於生活的福份而忘卻憂患；因爲雖然智慧人有神悅納的保證，但患難仍不會消失。

11. 這裏列出五種成就，沒有一種可以保證成功或發達：(i)快跑的腳可能是輸家（參撒下二 18）；(ii)軍事力量不能保證戰爭勝利（參賽卅六～卅七）；(iii)智慧同樣不能保證人可以過好日子（參傳九 13～16，十 1）；(iv)明哲可能與貧窮爲伴（參九 15）；(v)恩寵（和合本：得喜悅）可能遲遲臨到無辜的約瑟（創卅七～四一），而有人也許全然得不着（傳九 13～16）。有兩個因素足以擾亂人類所有的計劃。第一，**時間**（和合本：**當時**）限制了我們，這詞回應了整卷傳道書的教訓，我們生命的定期都在神的手中；這固然是信心的保證，卻也是對自信致命的打擊。第二，**機會**是不可預期的，縱有再週詳全備的計劃，也可能遇到不按牌理出牌的局面[303]。

12. 生命的定期無法預測（**事先人也不知道**），無法躲避（**惡網……網羅**），突然臨到（**忽然臨到**），但眞實的人生模式正是如此；**世人**是一般性的名詞，指出這是生命的常態。勞哈認爲，**禍患……的時候**，可能只是指死亡的時間（參七 17）。但是，既然在別處經文（參八 5～7）傳道者提到事務的流動常與世人的計劃和希望相對，**禍患……的時候**可能除了指最終的死亡，也包括其他災難。

2. 受重視的智慧（九 13～16）

傳道者如同在別處一樣，首先提出一項觀察，接著寫下一連串評論與感想。

303. 參見 pp. 71～74 的註釋。

13. 傳道者提出另一個他所觀察到的智慧事例。**我見**是他的慣用語，表明是一些眞實的事令他深思；因此這故事並不是純粹杜撰的比喻（**榜樣**，亨登柏等人）。

14. 他很驚訝，卑微無名（**小城**）竟能與聲勢浩大（**大君王**）相爭，輭弱無力（**人數稀少**）竟能與强大有力（**修築營壘**）[304]抗衡。下列史實曾被列入考慮：

亞基米得（Archimedes）曾擊沈羅馬船艦，挽救西那庫斯城（義大利西西里島之海港，西元前 212 年）；大安提奧古斯（西元前 218 年）和後來的安提奧古斯七世（西元前 138 年）圍攻多爾；安提奧古斯五世圍攻備索勒[305]；狄密斯托克利（Themistocles）挽救雅典；佰瑪迦的亞比拉之解圍（撒下廿 15～22）；提備斯的脫困（士九 50～55）。

15. 除了以上的理論之外，科克斯（Cox）認爲，**窮人**可能就是指傳道者自己。這些都不能令人信服；因爲本段主旨在於**沒有人記念那窮人**。難道這意謂著他救了那城之後，旋即被人遺忘？果若如此，「我們要學的是，不必看重大衆的謝忱，它很快會煙消雲散」（季德納）。或是他可以拯救那城，卻未被注意到？這種解釋似乎可能性較大，GNB，NEB 和 NASV 版本譯作：「他應該可以拯救那城」（亞達斯、麥尼爾和赫茲柏亦持相同看法）[306]；下一節即如此應用這裏的教訓。

304. 希伯來文 *Mᵉsôdîm*（網羅）可能是抄寫者在謄寫 *mᵉsôdîm*（圍困）時之誤。其他學者（如 Gordis）認爲 *mᵉsôdîm* 本身即有「圍困」之意。

305. 這些事件見於 Polybius 第五卷；Josephus，*Antiquities* 第 8 卷；1 Macc. 6 及 2 Macc. 13。

306. 參 GK 106ᶠ p）完成式之用法「表達行動與事實……」並非指實際的，乃指可能的。

16. 他應用此比喻的教訓：智慧經常被人藐視。雖然智慧可能扭轉乾坤，但是貧窮人[307]的卑微環境却和他作對，且勝過他的智慧。**勇力**意即本領，指個人或軍旅，在皇家的豐功偉業中常受矚目，以色列史中好幾處記載一連串勇士之名，足可證明[308]。

3. 智慧的阻礙（九 17～十 1）

17. 傳道者繼續强調，安舒的生活會打消智慧。16 節的反面也同樣眞實：統治者能夠要人聽他的話，而智慧却容易在喧囂聲中消失。三重對比清楚表明了這一點（**言語……喊聲，智慧……掌管（者），在安靜之中……愚昧人**）。「**掌管者**」不限君王，而是統治階級的通稱（參代下廿三 20；箴廿二 7）。作者將**智慧人**與**掌管者**對立，意指統治階級並不一定站在智慧這一邊。「**喊聲**」似乎是指該地的「地方官」强烈的自信。他身邊那些諂媚，喧囂的隨伴，對他只有壞影響。在**安靜之中**才更有希望得着智慧（賽卅 15 加上「信心」，和合本譯作「安穩」；傳四 6 加上知足）。因此，智慧無法經常佔優勢；喧囂、多言及權力却可能勝過它。智慧本身並無保證[309]。

18. 另一個危險是智慧很容易被推翻。有些人（例如金司

307. 參傳四 13 及 p. 31的註釋97。

308. 參王上十五 23，十六 5、27，廿二 45；王下十 34，十三 8、12，十四 15、28，廿 20；代上廿九 30；斯十 2。

309. RV 版本以不同的方式譯此節：「智慧人的言語被人聽從，勝過掌管愚昧人的喊聲」。這要看「聽」這個分詞如何與周圍的字相連，是「在安靜之中聽」？或「……在安靜之中被聽」？既然上下文與智慧的限度有關，也就是論智慧失敗的可能性（參 11，16，18 節），RV 的翻譯似乎較不合適。九 16 正是在否認人會聽從安靜中的智慧。

博）認爲這裏的錯誤是知識性的，所謂的罪人與道德無關。然而在以色列的智慧文學中，「智慧」和「愚昧」是有道德含意的，傳道書尤其如此。智慧，包括所羅門特有的廣大的心，嫻熟的文筆，對自然界淵博的學識（王上四 29～34）；但是這是神所賜與的才能（王上四 29），且附有道德條件，因爲它讓人能「辨別是非」（王上三 9）。在申命記中提到謹守遵行「律例和典章」：「這就是……智慧，聰明」（申四 5、6）。傳道書的模式大體上亦相同：寬廣的見解（一 13）；有技巧的蒐集、整理箴言（十二 9、10），對自然界廣泛的興趣（一 5～7，二 4～7），智慧乃神所賜且具道德約束力（「神喜悅誰，就給誰」二 26）。在二 26，「智慧」與「罪人」對立，顯然是基於道德因素。因此，此處「罪人」是否可以排除道德因素，很令人懷疑。

10：1 儘管此節被列入下一章，但其主題仍繼續前面的經文，談到個人的層面。上下兩句互作比較，可以譯成「**正如**死蒼蠅……**因此**一點愚昧……」，此箴言强調智慧人的品格所散發的馨香之氣（**作香的膏油……智慧和尊榮**）。然而，一點小錯誤就能使他的愚昧之氣勝過智慧的馨香。這句箴言再次警告讀者，即使對智慧也不可完全信賴。我們的生活必須日日交在神的手中，除了神以外沒有安全之處，智慧亦無法保證平安[310]。

愚昧（*sekel*）或愚昧人（*sakāl*）與邪惡（七 17）有關，與智慧相反（二 19）。它源自人格內在的缺陷（2），旁觀者清楚

310. 希伯來文可能譯爲「死蒼蠅」或「致死的蒼蠅」。類似用法（見希伯來版，撒上五 11；詩七 13，十八 5；箴十四 27）指向後者，Leupold 亦如此譯。然而這句箴言所强調的，應該是腐化之物雖小，影響卻很大；並不是其致死之力。在推理上所需要的語氣，類似用法並不足以推翻。

可見（3），愚昧人的講論更表露無遺（14）。在別處經文中說到，愚昧乃是「有智慧行惡」（耶四 22），無道德感受（參耶五 21）。它不是缺乏知識，乃是不講道德。

4. 愚昧人（十 2～3）

本章其餘的經文（十 2～20）專談愚昧，首先從一般性的說法開始。

2. 追根究柢，愚昧乃源自人心的錯誤，人內在無形的生命與臉（七 3）、手（七 26）以及身體（十一 10）等外在有形的部份形成對比（參撒上十六 7）。它包含了心思意念，因爲「專心」即考察研究（一 13、17，八 9、16）。因心的本質產生的問題，正是傳道者所面對的難題。從一方面而言，「永生」是在心中；我們不可能滿足於這有限世界的一切（三 11）；可是心卻是邪惡的（八 11，九 3）、不正的（十 2）。然而，神可以在我們身上工作，使心溢滿喜樂（五 20）；心有可能得「放正」（七 3）；也可能得「智慧」（八 5）。此種「可疑的身體結構」（季德納）是幽默的筆法，常見於智慧文學中。AV 和 RV 的譯法相當正確：**智慧人的心在他的右手邊**……，右手與力量有關，代表拯救、支持和保護（詩十六 8；賽四一 13）。慣用右手的以色列人顯然是將左手與不得寵（參太廿五 33、41）、笨拙無能（參士三 15，廿 16）相提並論[311]。心的位置在右，表示一個人在日常生活中滿有聰明且饒富機智。而心*居左*，則表示一個人的「生命之源」（箴四 23）是位於現實與屬靈無能的範疇裏。

311. 參 Z.W. Falk，"Gestures Expressing Affirmation"，*JSS*，4，1959，pp 268f。

3. 此節更具體說明了這一點。**愚昧人喜愛喧嚷的歌唱**（七5）、吵雜膚淺的笑聲（七6）；他懶惰成性（四5），喜愛饒舌（五3，十12），脾氣暴躁（七9），不接受諫言（九17），目無道德（二14），心無藥可救（十2），神不喜悅（五4）。他可能出現在社會各個階層中，甚至在神的殿中（五1）或君王寶座上（四13）。孟第（S. A. Mandry）曾研究愚昧人的本領，計有說謊、毀謗、喧噪、激怒他人；他聰穎、詭詐、非常自信；他不理會懲誡與管教，反對宗教[312]。

第一句可以譯爲**他缺乏心**(RSV譯爲**他毫無理性**，參箴十21)，或者將句型另作分析，而譯爲「他的心缺乏」。由他內在的缺失(2)來看，後面的解釋似乎較合適。第二句許多人認爲是指愚昧人「稱那些與他不同、想要矯正他的人爲愚昧人……愚昧人憑自己來定是非，藐視一切諫言」(鍾斯)。這解釋似乎沒錯，因爲溫和的勸說(箴廿三9)與强烈的責難(箴十七10)都無法影響他。但本段經文中沒有提到勸告；因此最好解釋爲愚昧人無法隱藏自己。意即，愚昧人內在的缺失在大庭廣衆間表露無遺。

5. 愚昧人居高位（十4～7）

4. 在論愚昧與智慧的全段之中，只有本節和十20有命令語氣。在本節中命令之後隨即解釋必須如此行的原因。**掌權者若發怒**[313]，必須以冷靜的堅忍化戾氣爲祥和，不要因害怕而恐慌，

312. S.A. Mandry, *There is No God : A study of the Fool in the Old Testament* (1972)，特別是 p. 55；T. Donald, 'The Semantic Field of "Folly" in proverbs, Job, Psalms, and Ecclesiastes', *VT*, 13, 1963, pp.285–292。

313. 希伯來文爲 *rū"ḥ*（"靈"），但此處是指怒氣，參賽廿五4（强暴人的怒氣）及箴廿九11。

也不要懷怨在心而離棄他。士師記八 3 出現同樣的字彙「怒氣……消了」，可以說明這一點。

5. 本節經文指出第 4 節警告的背景，是作者曾觀察到的一件禍患（**我見**）。有些譯本將語氣轉化（NIV 譯爲 *sort of*；RSV 譯爲 *as it were*，和合本「似乎」），但是希伯來文的口氣比較肯定（「確實地」，「眞實地」），不太像是比較語氣（「似乎」、「可謂」）[314]。劉普德認爲「**掌權者**」即是神，他的論點是(i)按上下文看，似乎合理；(ii)希伯來文用（*šllît*），和 4 節的字（*môšel*）不同，由此顯出是兩種掌權者；(iii)希伯來文用定冠詞，也有這個含意；(iv)*šallîṭ*在但以理書四 17、25、32，五 21 是用來指神。對以上論點可以如此答覆：(i)字的改變僅是文筆的變化；(ii)在但以理書中的用法並無重大的意義；若 *melek*（「君王」）可以指地上的王（賽六 1），也可以指天上的王（賽六 5），則*šallîṭ*亦同樣可能有不同的用法；(iii)定冠詞可指在某一時間中作王的那一位；(iv)決定因素在於上下文，而這一點並不支持劉普德的理論。上下文乃是論國家掌權者的愚昧。傳道者似乎也不可能說神會「疏忽」。

6.「時間與機會」（九 11）可能造成古怪不合理的現象，智慧的功效因此受到限制。擁有豐富資源的人（**富足人**），可能缺乏機會；擁有機會的人（**高位**），則可能缺乏屬靈的資產。

7. 傳道者提出一個反常的例證。馬與王權和財富有關，對古代的人是非常生動的說明（參申十七 16）。

6. 愚昧人的行動（十 8～11）

這一組箴言說明了愚昧人的結果。它和 4～7 節的關係很難

314. 參七 7 的註釋及 Gordis 論 kaph 肯定語的用法，見 p123，註釋 254。

斷定。可能「出於掌權者」的愚昧仍然是作者所關注的，但應用範圍則更加廣泛。

8. 報復的本質亦包含對自己的懲罰。這個比喻和耶利米書十八 18～22 相像。力圖行惡的人通常任意而行，且不惜各種麻煩（**挖陷坑……拆牆垣**），他們的回報則恰如其計（**自己……必掉在其中**），無法意料（8 節下），且是致命的（爲蛇所咬）。哈曼正是如此，他被掛在自己所作的木架上（斯七 9、10）。

9. 也許有人認爲，鑿石頭、劈木頭等建設性的活動，比第 8 節的行惡安全。這裏另有兩句箴言對此錯誤的假設提出警告：人生各種活動均有與生俱來的危險。

10. 在別處，傳道者和智慧傳統通常描繪愚昧人的特色爲膚淺和匆忙。此處則刻劃出智慧人的工夫：智慧人將工具預備好。深思能帶來成功，遠勝過暴力。

11. 此處正視一個相對的危險：一個人雖可以處理困難之事（**行法術者**），若缺乏機敏，仍會失敗（**未行法術以先，蛇若咬人**）。懈怠可能抵銷與生俱來的技巧。

7. 愚昧人的言論（十 12～14）

12. 所有智慧作品遲早都會論及舌頭，因爲談吐是智慧的試金石，「小小的舵」可以指揮全船（雅三 4、5）。**智慧**的言語是**恩言**；希伯來文說它們是「恩典」，是一切恩惠或仁慈具體而微的表現（參詩四五 2；箴廿二 11 用到同樣的話）：是合宜的（箴十五 23，廿五 11），有幫助的（弗四 29；西三 8），可喜的（箴廿五 12、15）。**言語**可以**吞滅**（直譯「吞下去」參詩五二 4）；它能毀滅愚昧人的名譽（3）、品格（雅三 6）、向善的念頭（弗四 29），至終毀了他自己（太十二 36、37）。

13. 愚昧人言語的來源，在於他內在的性格（參太十二

34），即前文所闡釋的**愚昧**（參十 2、3 及九 17～十 20 全部）。它的**末尾**（結果；參七 8）是「奸惡的狂妄」（RSV，NIV），是一種顛倒是非的不講理。

14. 傳道者現在指出愚昧人自大的言論。他冗辭贅言，但其中毫無深奧的智慧或知識。他對眼前的事都欠認識，更遑論未來了。沒有人能提供他未來的知識，然而他卻大言不慚。

8. 愚昧人的無能（十 15）

主題從言論轉到行爲。它與 16～20 節相連，但不是以全國性的角度來看此事。**愚昧人的勞碌**造成困乏，其結果是毫無功效。下半節强調，他「對人人皆知、隨手可得的事，卻一無所知」（金斯博）。前文已說明懶惰是他主要的特徵（四 5），這裏則是說他在道德與智力上的懶惰，導致絆跌（二 14）、笨拙（十 2）、崩塌（十 18）的人生。

9. 邦國的愚昧（十 16～20）

全段達到最高潮。傳道者已經觀察過智慧和愚昧對全國的影響（十 4～7），現在他懇切指明這件事的緊要性，將兩種生活方式互相較量，指出邦國的兩種命運：毀滅之路（**有禍了** 16）與安全之路（**有福了** 17）。

16. 邦國第一優先的需要是一位成熟的領袖。RSV 譯爲**是孩童**，並非指年齡，而是泛指成熟度。這個名詞常指「僕人」（參 NIV；但「is」和「was」都有可能；參士七 10、11，十九 3 等）。在列王記三 7，所羅門認爲自己是「幼童」，承認他的不成熟是很大的缺陷，需要神賜智慧才能彌補。

17.「**貴胄之子**」是在社會上地位較高的人，有充份的自主權。所以，這兩節的對照，重點不在年齡，而在生活的態度，一種爲成熟、大膽，另一種則爲不成熟、無主見。邦國的智慧另一

項標準是節制。早晨宴樂標明放蕩、懶惰的生活態度，强調其奢侈與放縱。我們經常看見傳道者認爲享受喜樂是應當的（例如九7～10），放縱的相反不是禁慾主義，而是節制。這種喜樂的標記是「爲要補力」而享受，「不爲酒醉」[315]。因在高位的有智慧之力，帶來幸福的生活，是國家極其有福的標記；由自我放縱所產生的虛僞喜樂，是國家危難當頭的標記。

18. 赫茲柏認爲**房子**比喻國家，如此這段經文便有連續性。這個看法其實並無必要。這裏的銜接並不複雜，乃是繼續談愚昧人的主題。愚昧人懶惰的結果不是遭致神閃電似的審判，他所受的審判更微妙，乃是逐漸的衰退。如果不注意每天生活的細節，結果就會失去生存的戰鬥力。RSV，NIV 的**滴漏**可以意指「崩潰」，是烏加列文同語根動詞之意，適用於本處及詩篇一一九28[316]。然而，滴水的文思無疑曾出現於箴言十九 13，廿七 15 和約伯記十六 20，因此，「滴漏」也是可能的翻譯。

19. 本節經文很難處理。如果 16～19 節是平行句，16、17 節之間的對比在 18、19 節再度重複，其順序即爲：有禍了……有福了……有禍了……有福了；如此，18 節是談愚昧生活的不幸結局，19 節則應該談智慧生活的快樂結局。在別處**麵包**（RSV）代表生活中合法的喜樂（九 7）。錢能叫**萬事應心**的說法不足爲奇；雖然聖經曾對錢提出警告（申八 13、14；可十 23 節以下；提前六 10），卻並沒有藐視它。傳道書中四次提到

315. 這介系詞可能是指"附隨的情形"（BDB，p. 89），爲以上翻譯的依據。

316. G. Driver 在 *Archiv Orientalni*，17，1949，pp.155f 中的建設，H. L. Ginsberg，*JAOS*，70，1950，pp.158f 及 M. Dahood（CPIQ，1952，p. 212）等人都接受。

它，說明一個人知道何爲富有（二8），錢無法完全滿足人（五10），但它可以成爲一種護庇（七12），也是實際的需要（如果我們以這種方法來看本節）。有些人不贊同這種解釋，認爲本節仍在討論放縱的生活。這種解釋以爲本節是描寫愚昧人的人生觀何等有限，不超過擺設筵席、酒和金錢。

要作選擇很困難。筆者認爲後者的說法更爲可能。從希伯來文字的順序看來，本句所强調的似乎是：「他們爲嬉笑設擺筵席，以酒使人快活，認爲錢能叫萬事應心。」懶惰生活的失敗就在於此：麵包……酒……金錢是其極限。

20. 這部份以一段實際的警誡作結束。智慧人在生活中不應該對國家的君王和領袖（富户）產生愚昧的憤怒。本節提出挑戰，要我們在全國都懶惰、不成熟、放縱之時，仍然保持鎮靜，對主政當局要柔順；這裏對順服舉出一個合宜的理由。譯爲**思想**的這個字，曾被譯爲「休息」或「臥房」，但這個最普遍的譯法非常有道理[317]。「是小鳥告訴我的」是一句諺語，以各種不同的形式出現在許多文化中，包括亞里斯多法尼的**鳥兒**，及赫人**艾耳庫赫撒的故事**[318]。

本段所談的智慧和愚昧完全符合傳道書主要的教訓：我們需要面對生命實況，每天都從憑祂旨意行事之神的手中接受生命。

317. 參 D.W. Thomas，'A Note on *B'made'aka* in Ecdes. 10：22'，*JTS*，50，1949，p. 177，那裏提到一些人的建設。

318. 參T.H. Gaster，'The telltale bird'，in *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament*（1969），p.838。

Ⅲ、抉擇的呼召（十一 1～十二 8）

到目前爲止，傳道書已經帶有勸誡的味道，它不僅描述信心生活，並且大力推薦。漠不關心、不信的生活，和信心生活在天平上一比較就顯得份量不夠。現在傳道者要呼召人作決定。

釋經學者常以爲，十一章不過是一連串與日常生活有關的絕妙箴言，談論商業或明智的農業手法（1、4、6）。然而，我們卻必須認爲，全段的要旨遠超於此。因爲傳道者不只關心細節，乃是視生活爲一個整體。下列因素支持這種看法。

第一，本段是由連續的勸誡集中組成，顯出整段是關注決斷性的順服。

第二，本段稍有命令的意味，而到十二 1～7，命令語氣達到感人而持續的高潮。在英文翻譯中，這一段整個是一個句子，很值得我們注意。「在……之前，……在……之前……，在……之前」(1、2、6)將我們的心釘穩在第一個命令上：「當記念造你的主」。

第三，整段都在强調委身於以色列眞神的本質。十一章中一連串的呼籲，帶出信心的主題，相信是創造之神掌管人類和一切事物。這些警句式的命令綜合起來，到十二 1～8 節更是集大成。整段不斷呼召人應作抉擇，喚起人對抉擇本質的注意。我們對神的回應不可遲延，要全心忠誠，不論生活順遂與否，因爲我們乃是不斷向離世之日行去。

傳道者以日常生活中的比喻强調信息的急迫性。現代思想家可能有時喜歡用抽象的術語，但我們在享受傳道者圖畫式的文筆時，不要錯過了他的重點。因爲這一整段出現在本書的最後，而以十二 1～7 一首罕見而美麗的輓歌作高潮，顯明傳道者正火速急迫地召喚人信靠他的神，就是以色列的神。

A. 信心的冒險（十一1~6）

1. 第一個箴言就將傳道者呼籲的本質一語道出：他呼召讀者投入信心探險。所用的比喻是古代商業中信心的因素。商船在獲利之前，都需長時間航行，常延誤時日，然而貨物仍將必須先交託給他們。所羅門的商船帶回金、銀、象牙、猿猴、孔雀（王上十 22），但三年才出航一次。同樣，傳道者呼籲讀者視生命爲從神的手中而來，縱有風暴、困苦，仍能享受生活。這種生活包含信靠與冒險（撒），需要完全委身（糧食意指「貨物，養生之物」，如申八 3；箴卅一 14），並存前瞻的態度（必能得着），其回報需要耐心等候（日久）。

其他解經家，包括劉普德在內，認爲此處是稱許樂善好施。這種解釋在宏克施盛魁訓誨中可找到平行用法：「做一件善事然後將之投入河中，當河乾涸之時，你還能找得着。」[319]然而這兩句並非完全平行。希伯來文是指「糧食」而非「好行爲」。因此，此處不是要人有眼光博愛積善，而是要有眼光來經商。劉普德所引用的平行句（箴卅一 14），同樣也是指商業範疇，不太像談瞞濟。也有解經家（如鍾斯）認爲此處僅是談商業，而沒有其他含意。但從上述理由來看，傳道者心目中的題目可能更廣，就是要順服他的神。

2. 委身更進一步要有積極的心態，正如商人對事業所付出的心力。他可能按照財力儘量投資。傳道者已經推薦他的世界觀，就是以色列的神觀，現在他所關心的，是智慧人應當將生命中的一切都投資於信心生活中。他提醒讀者生命不可靠，更强化

319. 參 B. Gemser，'The Instructions of Onchesheshonqy and Biblical Wisdom Literature' *Congress Volume,, VTS*,；5，1960，p. 126。

了這呼召的迫切性。我們不曉得在地上可能會發生何種苦難；商人對事業必須非常專注，因爲未來不可預料，他的機會可能一去不返。

X……X＋1（七人，或八人），這種數字順序常表示數目不確定[320]。在有些地方，最大的數字是確定的數目[321]。羅塞（Roth）認爲，本段經文這種順序指的是「不太確定的數目」，然而，它卻鼓動人將所需要的熱誠、幹勁完全擺上，正如阿摩司書一 3～二 6 的數目順序「可能表示犯罪的次數已經超過了極限」[322]。

另一種解釋認爲此處指施捨而非商業。華德勞指出，分給的觀念源自於「筵席的主人將自己前面的食物分贈客人的習俗」（參創四三 34），「或者源自在節期中大量分給窮人的慣例」（參尼八 10）。若此解釋是對的，本節的中心思想並沒有改變。

3. 有些人以爲本節的論點是：神的計劃是無情的，在執行時也不多加考慮（瑞拉丹 Rylaarsdam）。還有人則認爲：要效法雲的慷慨，你的命運到死後就不能改變了（路德）。另有些人認爲：天有不測風雲，所以必須未雨綢繆（德立玆）。

本節和第 4 節都與耕作有關。哥笛斯指出，這兩節的形式是交錯式：雨——風——風——雨。第一幅圖畫是風雨交加的暴風

320. 參 W.M.W. Roth，'The Numerical Sequence x，x＋1，in the Old Testament，*VT*，12，1962，pp. 300ff。

321. 參 GK 134（x）；G. Wildeboer，*Die Sprüche*（1897），p.19；C.H. Toy，*A Critical and Exegetical Commentary on the Book of proverbs*（1899），pp. 127ff。

322. J.A. Motyer，*NBCR*，p. 730。

天。第二幅圖畫是一顆連根拔起的樹。重點不在於樹不能動，乃在於它的倒向無從預測。RSV 和 NEB 在這裏的翻譯稍微偏差，**就存在何處**較好（RV 和合本）。因此，樹突然的仆倒和暴風雲層的斂聚成對比，後者可由氣象的觀測而得。如此，這兩點所談的似乎是：人類不能控制生活的困難，(i)縱使他能預測，(ii)常會發生完全不可預測的事。這些觀點雖是以農夫的困難爲例，但從十一 1～十二 8 的整體性來看，可以有更廣泛的應用。

劉普德把雲彩當作災難的象徵，因此將這句話和第二節後半相連。他也建議「樹」，可能是指「波斯——以色列驕傲的壓迫者」。然而這個曖昧的解釋法是把箴言的比喻轉變成寓言。傳道書中唯一可以寓言解釋的一段是十二 1～7，而其意義及形式都有清楚的交待。劉普德卻以寓言解釋「貧窮的智慧人」（九 15、16），「王子」（十 7），並認爲「快跑的」、「力戰的」、「僕人」、「愚昧」（九 11，十 7、14）等類辭彙背後隱指波斯。但是傳道者對波斯王朝絲毫未曾提及，他乃是思想歷世歷代人類生活普遍的困難。

4. 傳道者接下來又提出另一個警告——躭延，仍然以耕作爲例。面對不測風雲，農夫不可能耗費時日等待最有利的情況來播種。「不能以缺乏完備的知識作爲不事生產的藉口」（鍾斯）。猶疑不決者不能嚐到生活的喜樂，他的生活將全盤失敗。（**撒種…收割**表示全盤性）。

5. 有幾種解釋：(i)「風從何道來，骨頭在胎中如何長成，你尚且不得知道……」（RV，NIV）；(ii)「靈的道路如何，骨頭在胎中如何長成，你尚且不得知道……」（AV）；(iii)「靈在胎內的骨中道路如何，你尚且不得知道……」；(iv)「靈如何臨到胎中的骨頭，你尚且不得知道……」（RSV）。

第一種解釋以希伯來文 *rûʿḥ* 爲風，因爲前一節是這樣用，而並沒有要改變意義的指示。赫茲柏採取此譯法，並引用約翰福音三 8 耶穌的比喻作爲論據。第二種解釋則把rûᵃḥ 當作是人類的生命或靈，使本節有整體感，完全符合胎兒成長的文思。第三、第四種解釋，需要把原文*kaʿʿᵃṣāmîm*修定爲*baʿʿᵃṣāmîm*。哥笛斯贊成這種解釋法，他說如果這裏是兩種比較的話，*kaʿʿᵃṣamîm.*需要有連接詞（「和」，希伯來文是 *waw*）。但這種說法並不絕對必要，因爲平行句的比較用法可以不需要「*waw*」來連接，這在舊約中有例可循（例：歌一 5）。

我們很難斷定第一和第二種解釋孰是孰非。然而，第二種說法似乎比較合理。人類之靈的起源和胎兒的孕育都是奧祕，這兩樣表明了人類的無知。這種解釋要視 *rûʿḥ* 的意義和前一節不同，這種轉變是可能的，因爲 *ruʿḥ* 在第三章裏，已經如此用過了[323]。

所以，傳道者在最後的呼籲中只强調一個事實：神在地上的工作有些方面是不容解釋的。我們生命的起源就是一個奧祕，這也正是萬事萬物的特性（參賽四四 24 節以下）。從上下文看來，本節迫使讀者產生需要感，並對毫無緣由的樂觀主義提出警告。信心生活並沒有除去我們無知的難處，乃是讓我們學會如何與它共存。信心並不廢棄神奧祕的護理，乃是在其中興盛發旺。

6. 傳道者下了結論：若我們對何種努力會導致成功毫無把握，最好的辦法就是盡力於眼前的責任，然後等待事情的發展。信心生活帶來喜樂和滿足，但對未來並沒有絕對的知識。傳道者持神護理的教義，不過這並不是「恆久的平靜無憂」[324]。在消

323. Wardlaw 在 vol.2，pp. 246–249 解釋了此種看法。
324. G.C. Berkouwer，*The Providence of God*（1952），pp. 15f。

極方面，傳道者事先提出警告，提醒我們注意無知和困難；現在，他積極鼓勵人要勤奮不懈。

有的註釋家認爲，根據他勒目（Talmud）和米大示（Midrash 猶太人的舊約註釋）的說法，**撒你的種**是指生育（如葛瑞慈 Graetz），但這解釋實難符合上下文。**早晨……晚上**應作字面解或寓意解，也引起爭論。採取字面解的人認爲是指「一天的時間」（鍾斯等人）。其他人則認爲「早晨和晚上可能是寓意，指從年輕到年老」（包爾 Power）。這一整節是以耕作爲喻，但除此以外並沒有進一步的指示，可證明早晨與晚上有特殊的寓意。此處的介系詞最好的翻譯是「**從早晨……直到晚上**」，是指一整天的工作（參詩一〇四 23）；並不是指兩個撒種的時段（RV 作**時段**）。同時，「從早上……直到晚上」是表示完整的一句成語（參三 1～8 之註釋）[325]。因此金司博說：「一天的開始和結束可描述，其**完整性**及**繼續性**，參三 11，十 13」。

懈怠或虛弱的手在聖經是描寫不活動。在本節「不要放下你的手」（字面直譯）是對洩氣的警告（參見 Ecclus 廿五 23，那裏可以明顯看出灰心的語調）。信徒縱使不能事先瞭解神的計劃（**你不知道**），但却仍積極行事，因爲知道自己的生活是在神的管理之中（「神的作爲」，第 5 節）。

B. 喜樂的人生（十一 7～10）

神不僅要我們的生活有信心，也希望我們喜樂。第 7、8 節

325. 詳參 C.H. Gordon，*The World of the Old Testament*（1960），p.35，註釋；A.M. Honeyman，'Merismus in Biblical Hebrew'，*JBI*，71，1952，pp. 11–18。

敍述這事實；第 9、10 節要我們去實踐。

7. 生活的美善以光來代表，舊約中多處有此用法，表達「生命中的喜樂、福氣，以與憂傷、不幸、死亡相對」（參創一 3、4；伯十 22，十八 5、6）[326]。那是一種愉快、活潑的狀態（參伯三 20；詩四九 19），「因爲生活必須能享受，否則就不是眞正的生活，『光』常代表生活的歡樂（如伯十 22，卅 26；詩九七 11；賽四五 7，六〇 19～20；摩五 18、20）」[327]。同樣，**眼見日光**不僅是指「活着」，乃是指「愉快的活著」。前面曾經提到[328]，「見」有時是用來强調「快樂」的感受。

有兩個字形容生活的快樂，**佳美**（*mātôq*）和可悅的（*ṭōb*）。後者是一般用詞，如英文的「good」；前者則更精確，形容蜜的甘甜（士十四 14），反義詞是「苦」（賽五 20）。這雙重形容顯明，生命不僅美好，更值得熱切去品味，正如享受蜜一般。

8. 人一生之久都應當享受生活，**多年**之意在此。兩則忠告必須注意：第一，死亡使得人生更需要享樂，因爲時光一去不能復返。至於死後的情形如何，作者並未提及，**地上的**生活是他目前所關注的；在**那種**生活中，日光會轉爲黑暗，再也沒有機會過信心生活了。傳道者曾在另一處談到人的「靈」和獸的生命迥異，暗示死後靈仍存在（參三 21 註釋）。有些解經家認爲，**黑暗的日子**是指人生中的痛苦和災難（華德勞）；這種說法的根據是，**虛空**常指地上生命徒勞的本質（參一 4）；而五 17 中，黑

326. E.E. Ellis，art 'Light'，*IBD*，p. 904。
327. O.A. Piper，art. 'Light'，*IDB*，3，pp 130–132。
328. 參傳一 16 的註釋。

暗也和煩惱、病患、嘔氣等字相連，形容現世的生活。但另一方面，六 4 談到死亡是「暗暗而去（進入黑暗）」，並且十一 1～十二 8 通篇都是勉勵人在死亡逼近之先，及時享受人生。

第二個忠告是人生本質的**虛空**。生活並不容易產生快樂，在地的範疇中，**所要來的**原則上很不可靠。正因如此，逆來順受無法帶來快樂的生活。前幾節已闡明了虛空生命的眞象，包括拖延(1)，不可靠(2)，混亂與困難（3、4），無知和失望（5、6）。這一切使及時努力更爲必要。

9. 十一 9～十二 8 將勸人享樂的呼籲作更詳盡的講論，更懇切的勸勉。**少年人**受到召喚，要去尋求眞正的喜樂。連接詞**且**（且使你的心歡暢……且行……且知……且當除掉……且克去……且記念）提醒我們，第 9、10 節和以下的輓歌必須視爲一個整體，互相解釋。

在（希伯來文 *b*）是指時間：人生的各方面必須要在**幼年的日子**才能享受。快樂涵蓋內在的生命**心**及外在的行爲（行，用來描寫人的生活方式時，通常是指外在的作爲）[329]。**心**是快樂的來源和方式，是人整個內在生命的總樞紐，思想、感情、意志、品格的淵源。「歡暢，在此不僅得到批准，更是一種命令，視爲敬虔的基本要素之一」（亨登柏）。

眼睛是心的傳達工具（伯卅一 7）；好幾處聖經將兩者相連（如申廿八 67；耶廿二 17）。舊約提到眼目所見之美（創二 9 等），告訴我們善用眼目可帶來快樂（出四 14）、智慧（箴廿四 32）、欣喜（歌六 5），誤用則會引起犯罪（撒下十一 2 節以下）、貪婪（書七 21）和輕蔑（撒下六 22）。

329. 參 *UBD*，art. 'Walk'；BDB，pp.234f。

快樂需要由對神**審問**的認識來控制。劉普德指出，審判一字之前的定冠詞(*the* judgment)表明是指某一特殊事件，不是指神一般性的公義判斷。「這審判」在別處的確曾有後者的意思(如希伯來版三 16)，但這裏由上下文看來，是指某一特定事件。審問(*mišpāṭ*)有**公義**的涵義：「這字有强烈的『有權』的意味，不是指一種我行我素、毫無忌憚的權勢，乃是爲正確目的而使用的權勢。這位『大法官』不只是一位統治者，他的作爲就是律法和公義。」[330]這字也含**分辨是非**之意：審問乃是「辨明對錯」(王上三 9)，這字有法律背景，常指在爭訟的兩方中間施行判斷(創十六 5)，或指耶和華神審判祂的百姓(賽一 27)[331]。但這字的背景不僅爲法律訴訟，也適用於王權：「審判是王職份的一部份。」[332](參撒上八 5)，因此它也强調了神的統治和**權能**。同時，它似乎是**動態的**，因爲耶和華神對罪孽必須採取行動。祂的審判絕不像「眼睛被蒙住的少女手持天平」[333]，也不是「公正不阿的法官冷酷的中立」[334]，乃是除惡務盡的能力，必要施行「公義」，因此超越了人間王權僅作是非判斷的審判。

知道在此不單是指理性的認知，也是指領會眞理，以其爲生活的指標。它「有知識的因素，但也有感情的因素，或說是意志的行動更恰當。」[335] 傳道者是用命令語氣，不是只用敍述句，

330. L. Morris，*The Biblical Doctrine of Judgment*（1960），p. 10。
331. 參 E. Jacob，Theology of the Old Testament (1958)，p.97。
332. V. Herntrich，*TDNT*，3，p.294；參H.W. Hertzberg，'Die Entwieklung des Begriffes *mišpaṭ* in AT'，*ZAW*，40，1923，pp. 256–287。
333. E. Jacob，*op.cit.*, p. 99。
334. Edmund Burke，cited in L. Morris，*op..cit.*, p. 15。
335. 參 TDNT，I，p. 696。

這樣看來，若對神的主權和祂公義的判斷漠不關心或是忽視，都有危險。

10. 接下來談到消極的一面。有一些困住「心」和「肉體」的問題，妨礙人享受生命的快樂。

第一種是**愁煩**，希伯來文 *ka'as* 是指令人生氣、憂傷或急躁的事。別處曾指人的罪「惹動神」（申卅二 19），或是婦人被對頭「激動」（撒上一 6），傳道書中曾指「愁煩」（一 18），憂慮（二 23，七 3）或急躁（七 9），都是日常生活中的經驗。世界的「虛空」很容易使我們「愁煩」，攔阻了對信心生活的喜樂。因生命的難題與苦處而生的愁煩，會有轄制「心」的危險，以致對人生產生幻滅，導致嘲諷的人生觀。因此若要快樂(9)，消極方面就是要**從心中除掉愁煩**。愁煩定居在愚昧人的懷中（七 9）。如果我們想擁有喜樂的生活，則必須連根拔除嘲諷人生的思想。

第二種是困住**肉體**的事。希伯來文 *bāsār* 描繪人的軟弱，包括身體的疲倦（十二 12）和道德的脆弱（五 6）[336]。本節乃是將**肉體**和**心**，即內在和外在作成對比，所以這裏是強調肉體的軟弱。傳道者乃是勸人要盡力除去肉體對喜樂的阻礙。這裏並沒有肉體受苦會得報償的觀念。身體的疼痛或不舒服若可以除去，就應該除去。生命的困擾不能由禁慾主義來解決。

雅各伯（E. Jacob）以爲這節是講到性慾的滿足[337]，但經文本身並未特指某件事，而是泛指一般範疇。

336. 參 H.W. Robinson，*The Christian Doctrine of man*（1913），pp.24f；E. Jacob，*op.cit.*, p. 158。

337. E. Jacob，*op. cit.*, p.158。

許多人注意到民數記十五 39 和傳道書十一 9、10 的對比。前者講論不順服的危險，追究至心的狀態；後者則講論喜樂，也是由心發出。其實一生的果效都是由心發出（箴四 23）。民數記提出警告[338]，傳道者則提出勸勉。

C.「今日，當你聽見祂的聲音……」(十二 1～8)

十二章 1～7 節與十一章相連（且記念……），將勸誡帶進一個高潮。人不僅需要注目於自己的幸福（十一 1 以下），更要注目於他的創造主。權利與義務必須結合。一連串的圖畫逼眞地描繪出人類有增無減的脆弱。如此生動的語言「引起各式各樣充滿幻想、奔放的解釋」（赫茲柏）。有些人曾想用一則前後一致的寓言來解釋這段經文，但沒有一種說法令人心服。哥笛斯的看法很正確：「此處所描繪的是老年的光景，並沒有一種連貫的思路。」然而，這些圖畫亦分成好幾類：第 2 節中的兩個景象可能是風暴迫近的兩個跡象，第 3、4 節宛如一幅產業衰敗的圖畫。

1. 希伯來文「**造你的主**」是複數，表示最高權威的尊貴。有一些學者將**造你的主**（bōr'ekā）改成「井」（bwrk 或 b'rk）[339]，認爲這一段經文是比喻婚姻的忠貞（參箴五 15～18）。這種解釋缺乏原文證明。從一些平行經文（申八 18；尼四 14）、這命令的嚴肅性（2～6）、含宗教意味的上下文（參十一 9，十二 13、14）等看來，這裏必須解釋爲「造你的主」。

另一項激起人採取行動的因素，是人生的短暫。**年幼**的時日轉眼即過。年歲的增加必然帶來衰敗，影響人的整個生活。**衰敗**

338. 參 Gordon J. Wenham，*Numbers*（1981），p. 133。
339. 參 *JAOS*，36，1917，p.418。

（英「evil」）這個用辭不是指道德上的惡，乃是指「沮喪」，「毀壞」。若人不趁在**毫無喜樂的那些年日未曾臨近之先**即時回應，就可能來不及了。傳道者前面不斷描述信心生活充滿喜樂（二 24～26，三 12、13、22，五 18～20，九 7～10，十一 8～10），現在則提出另一個角度：若忽略了神，喜樂的能力亦會消失。歲月的消逝將迫使那些不肯留心的讀者承認自己的絕望（**你所說**）。

2. **日頭、光明、月亮、星宿**並不需要詳細的解釋。（德立玆認爲這些暗示著靈性、自我省察之光、靈魂以及五種感官！）此處的概念很清楚：舊約常出現光明和黑暗的比喻，代表喜樂能力的消退。同樣，雲彩反回可能是指持續不斷的悲哀。劉普德提到以西結書十三 11～13；卅八 22 用了相同的比喻。它所强調的是老年人必然有的問題。「即使風暴已止息，另一個將旋踵而至」（鍾斯），在雨季明確的國家，更容易體會這事實[340]。

3. 這幅圖畫刻劃出年長的人某些特徵。**看守房屋的**有保護的含意，可能是指膀臂。**有力的**似乎是指雙腿，有些經文曾以腿形容力量（詩一四七 10）。**推磨的**指牙齒；**從窗户往外看的**指眼睛。

4. 這幅大房子衰微的圖畫「最好從整體來看，不要花工夫去研究其個別的意象」（季德納）。對細節的解釋千變萬化[341]，如果細節有特殊的意義，則**街門**意指與外界的接觸減少，因爲聽力受損。下一句，**當**（RSV；劉普德譯作「in that」較

340. 希伯來文意爲 "after"「在後」的字可能在此可指「同在」（如 Scott 所主張的，且與烏加列文同出一源）。可另參 *JTS*，50，1949，p. 178。

341. Gordis 對這些片語提出一簡略的綜覽。

佳）**推磨的響聲微小**，可能擴大了前一個意象；磨穀必然是一種常用來指歡愉的象徵，指出年輕人正興緻十足的發展事業，但老年人發現自己逐漸退出日常生活的曲調。**雀鳥一叫，人就起來**，許多人認爲是指「老年人睡眠很淺，鳥的嘰喳聲也能喚醒他們」（鍾斯）。但對聽力受損的人太不可能了！這幅圖畫更可能是指一大早就會隨時清醒。

有些解釋認爲**歌唱的女子**是參與歌唱行列；有些則以爲是享受他人的歌唱。我們不需要在這兩者之間作選擇。這個希伯來成語只是指「歌」，就像「錫安的女子」是指錫安本身(彌四 10)。

5. 比喻在此暫停：老年人怕高處，也怕旅行。**杏樹開花**指頭髮先轉灰，後呈銀白。**蚱蜢拖曳前進**指老年人吃力笨拙的走路模樣。或者如果**蚱蜢成爲重擔**是正確的翻譯(RSV 小字，較不可能的翻譯)，其思想爲：最輕的重量都會成爲重擔。下一句，**人所願的也都廢掉**，七十士譯本譯爲「草莓也無益處」(參見 RV)。這種翻譯缺乏證據。草莓顯然是刺激食慾的，所以重點也沒有改變。

現在作者解釋這種衰敗的原因：人乃是在前往新家的途中。各種形容法都在強調衰敗的極致，就是死亡。首先，希伯來文分詞**正在走**（和合本：歸）強調「這種走法是不斷的分離行動，對有些人可能需要許多年」（劉普德）。因此，死亡是一個過程的最高潮，這個過程始自生命的起點—符合保羅的教訓（羅八 10；腓三 21）。第二，最後的轉變不能更改，因爲是到一個**永遠的家**。埃及的宏克施盛訓誨中，也有這樣的句子[342]。葛萊懷

342. 參 B. Gemser，'The Instructions of 'Onchesheshonqy and Biblical Wisdom Literature'，*VTS*，7，1959，p.126，D.J. Wiseman 告訴我，它也是巴比倫/敍利亞「墳墓」的成語。

疑這個字可能是「黑暗的房子」（烏加列文的同一字源，可以指「黑暗的」）。這種看法有可能性，但是此希伯來文一般是指「永恆」，取此意較好[343]。第三，此處强調悲傷必然與死亡的過程相連，字面意義爲**弔喪的在外面往來**。

6. 本節再度提到**在…之前**，重拾第 2 節的線索，並回想這幅畫的要點（註：和合本看不出？NIV 爲 Remember him—before the silver…）。這些美麗的文字有一個實際的目的：「詩以取悅爲始，以智慧爲終」（Robert Frost）。

此處以四種說法描繪最後的死亡，可以分爲兩對。第一對，金罐附上銀索或銀鏈。當鏈子**折斷**（希伯來文；另一種讀法是**解開**），罐子跌落，破損無法修補。這個意象指出生命的價值（**銀…金**），而當生命戲劇性地結束時，碎片再也無法復合[344]。

第二對比喻是一個瓶子，由一根繞著水輪的繩子繫著，墜入井中。死亡是瓶子的破碎。希伯來文很簡短：「水輪破入井中」，可以擴大爲：「水輪破裂，以至墜入井裏撞碎」。這裏精確的用語「讓我們看見一幅圖畫，就是掉進舊貯水池撞爛的器具和輪子」（劉普德）[345]。

343. *Legacy of Canaan, VTS* ，5，1965，p. 275。

344. 根據 Josephus，*Jewish Wars* Ⅶ,10,3 的記載，西元前第二世紀，在埃及 Leontopolis 的猶太人聖殿中，有一盞金燈上面懸掛著一條金鍊。另一個解釋，可參 J.E. Bruns，'The Imagery of Eccles 12：6a，*JBL*，84，1965，pp428–430。J.L. Kelso（在他的研究'The Ceramic Vocabulary of the Old Testament' *BASOR* Supplementary Studies，Nos. 5～6（1948），特別是 p.18）說 *gullah*（罐子）一辭僅限用於金屬器皿。

345. M Dahood（CPIQ，p.51）以爲 *galgal*（輪子）是指「罐子」，根據阿加底文 *gulgullu* 和烏加列文 *gl hrs*，「一個金罐」，如此，則原文可譯爲：「瓶子在泉旁被打破，罐子在井邊被擊碎」。然而，希伯來文的意思很完整，不需要找完全與「瓶子」平行的字。

7. 最後的恥辱是**歸回塵土**。傳道者再一次暗示人本質的不同層面（參三 20）。地是由**塵土**造成的。這個字强調人類屬地的根源（創二 7、三 19，伯十 9）和肉體的軟弱（詩一〇三 14）。**歸回塵土**是經過與創世記二 7相反的過程，成爲屍體，進而繼續腐爛，再也沒有從神而來的氣息所賦予的生命（參伯卅四 14、15）。

人的**靈**是有知識、負責任之生命的基本要素[346]，它一收回，地上的生命立刻終止，身體繼而消滅（參詩廿二 15，一〇四 29）。它**歸於神**的情形，作者沒有詳述，然而卻以它和「歸回塵土」相對照，因此它不會與身體一同腐朽，乃是與之成對比。此處和三 21 中「往上昇」、「下入地」，及五 2 中「天上」、「地下」的對比相呼應。所以這個字暗示生命繼續的存在；但是我們必須等到新約時代的亮光才能獲知細節（參提後一 10）。

8. 衰敗和死亡把傳道者帶回他一開頭用的辭彙。因爲傳道者是從屬地範疇開始談（一 2），而死亡的現象是其中最終極的例子。他證明自己的立場之後，便停筆了。

Ⅳ結語（十二 9～14）

最後一段[347]對傳道者本身作了簡短自傳式的介紹（9、10），對智慧文學提出稱許(11)和警告(12)，並將本書的信息作最後的總結（13、14）。這段經文有些像古代中東的文士在抄寫古卷

346. 細節參 pp. 94–96。

347. 關於尾語的詳情及其對傳道書結構的意義，參導論 pp. 34～36 。

時加上去的「尾語」（colophon）。勞哈乾脆將這段經文稱爲「尾語」。這類尾語可能會提示全文的鑰句或標題，及文士抄寫的日期、所抄寫石版的號碼、該楔形文版是否抄畢、文士（或石版所有者）的姓名。

以本文而言，第8節的作用除了是全書（一～十二章）的高潮之外，也可作爲全書鑰句的提示。13節說到**這些事的末了**（和合本：總意）（參許多楔形泥版的敍利亞文 *qati*），可以反映出古代文士的習慣，如果抄寫尚未結束，必須用另一塊石版，則末尾應註明「未完」，表示還有下文。這裡傳道者講得很清楚，全文已經結束，不需要再另用篇章補正。**這些事都已聽見了**（13）是向我們保證，傳道書絕不是一些欺人的選粹：也不是「快速摘錄而成的」（敍利亞文 *hanṭiš issuha*）[348]。

9. 本書作者很注意教導和摩西（申六1、2）、大衛（撒下一18；參詩卅四11，五一13）、約沙法（代下十七7～9）、以斯拉（拉七10），以及許多以色列的領袖相同。他是教導人如何「敬畏神」的「智慧人」之一。「智慧人」是否成爲一種特別的階級，像先知、祭司、君王一樣；若有，是何時形成的；都未有定論。吉斯本（W. H. Gispen）提醒我們，不要以西方「職業」的觀點來看這個問題。胡茨認爲智慧可區分爲「官方」和「百姓」兩類，而以色列人的傳統大都是由後者而來，「與正式

348. 詳見 P.J. Wiseman，*Clues To Creation in Genesis*（ed D.J. Wiseman，1977），pp.143～152；H. Hunger，*Babylonische，und assyrische Kolphone*（1968）；E. Leichy，'The Colophon'，*Studies Presented To A. Leo Oppenheim*（ed. R.M. Adams，1968）。D.J. Wiseman 個人的筆記中評道：「這些話和巴比倫作品的後記形式相吻合，由此顯示本資料的保存及表達都很謹愼。」

的教導或訓誨工作無關」[349]。孰是孰非很難定論。傳道者與衆人成對比，似乎顯示他的地位是被認可的。有人認爲，傳道者是智慧「學校」的一員，但這種說法缺乏證據。

從**除了……又將**（和合本：**再者……仍**）看來，一個智慧人也可以不「教導衆人」。傳道者乃是抱著牧養的胸襟，並非以教導爲職業。因此他所教導的**知識**，不只是事實的累積，而與管教、靈巧、正直緊密相連（箴一 1～6，十二 1）。其出發點是「敬畏神」（箴一 7）。這種知識雖然是由傳道者等人來教導，是付上代價才得着的（傳二 21），但它仍然是神的賜與（箴二 6），且是道德的指南「遠離惡便是聰明」（伯廿八 28）。而這也是一種由相交得來的知識，是在熟識一個人之後才有的認識（箴二 5）。

傳道者完成這項使命所用的技巧，可由三個動詞看出：**默想、考查、陳說**。第一個字（字面之意爲「稱重」，是一個罕見的字）指小心評估，表明他的誠實、謹愼及平衡；第二個字形容徹底及勤勉。第三個字，**陳說**，則指出有技巧地將意思依序表達出來；這字提醒我們，他的工作含有藝術的成份（正如所有的講道及寫作一樣）。

他的媒介物就是**許多箴言**。箴言（*māšāl*）含意極廣，包括如約坦的寓言（士九 7～15），參孫的謎語（士十四 12），論掃羅和大衛的諧語（撒上十 12，十八 7），「古人的俗語」（撒上廿四 13）及拿單的比喻（撒下十二 1 節以下）。它的技巧很

349. 1957，p.2；R. N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*(1974),ch.2； A.D. Hubbard， TB，17，1966，p 17，Following S. Blank，'Wisdom'，IDB，4，p.856。

多，如鮮活的格言（王上廿 11，耶廿三 28，卅一 29）、平行句（箴十八 10）、比較句（箴十七 1）、數字的系列（箴卅 15節以下）、離合體的形式（詩卅七；箴卅一 10～31）、寓言（賽五；傳十二 2 節以下）、格言式的問題（摩六 12）等類的方式，都是爲了要破除漠不關心的硬殼。

10. 本節說明傳道者使命的另一些特性。第一，他知道：運用**可喜悅的言語**（字面意爲「愉快的字」）可以深入人心，草率與欠考慮的字就無法辦到。第二，他的話是**憑正直**寫的。這兩個特性互相平衡。他的話不會討人**喜悅**到不**正直**的地步。若只注意詞藻而犧牲內容，可能會遭他的神定罪（14；參林後四 2、3）。只願正直而不討人喜悅，是愚昧人；只顧討人喜悅卻不正直，則是騙子。第三，他的信息都是**誠實話**。他像其他智慧人一樣，極看重這一點（箴八 7、廿二 21 等）。第四，他的使命包括寫作及教訓。智慧人像律法頒佈者（出廿四 4）、士師（撒上十 25）、君王（代下卅五 4），先知及詩人一樣，寫下自己的教訓，以便存到永遠。

11. 刺棍（*dorbānâ*）在舊約裏只有出現在此處及撒母耳記上十三 21（*dorbān*），大概是一種大而尖的杖用來驅趕動物的。**釘子**（*maśmr*，其他的地方的拼法用另一組子音，*masmer*），從所羅門王聖殿中大的包金釘子（代下三 9）到「門……及……夾子」所用的小鐵釘（代上廿二 3）都包括在內。這兩個字道出了傳道者言語的雙重果效，能夠刺激人產生行動，也能令人記住訓誨。希伯來文「會中（或：蒐集）之師」這個片語可能可以修正爲**蒐集的格言**（RSV）。希伯來文成語「x 之師」通常意指「一個人或某件事的顯著特性是 x」。此處的意思要看作者是談人（會衆）或事（蒐集之物）而定。後者之意較爲可能，因爲

這裏是平行句的形式：**智慧人的言語……像刺棍……蒐集來的格言……像釘子**。

牧者曾被解作君王（參撒上廿五 7）或者神自己（詩廿三 1，八〇 1）。後者較爲可能，因爲本書的作者已經被賦予「傳道者」之名（9、10）。他所說的話雖然是他自己的默想，但同時也是從神而來。

因此，從這裏可看出神默示的教義。傳道者（或他的編輯）知道，他作品的形式（9）及內容（10）都是自己完成的（10）；但是他認爲，最後的成品不僅是人的話，也是神的話。在聖經裏有許多不同方式的默示，有些包括作者個人高度的參與、默想，有些則是作者直接記錄天使所傳達的信息，而自己完全不明白。智慧的默示屬於非戲劇化的模式，聖靈的工作及作者的默想從始至終不可分開。智慧人像先知一樣，都是「受聖靈感動而說出神的話來」（彼後一 21）。

12. 在結語中提出警告的模式，與聖經有些書卷類似（羅十六 17～20；帖後三 14、15；提前六 20、21；約壹五 21；啓廿二 18、19）。**在此之外**（和合本譯爲「還有一層」），指在「一個牧者所賜」的言語之外，要留心分辨。此處所用的字彙形式帶有反省的作用：「接受警告」，「告誡你自己」，是指每一個讀者自己作判斷、負責任。

著書多[350]，在傳道書的寫作日期之前，很多人早已著書。

350. 有人曾指出，如果不管希伯來文的標示，則它可以譯爲「造成許多文士」，但是（*'asah*）這個動詞似乎從未以這種方式用於人稱上。可以參考別處經文，例如「作多國的父」（創十七 5），「作他們的王」（代下二 11），「作奴僕」（王上九 22），「作君王」（王上十四 7），「作先知」（耶一 5），「作祭司」（耶廿九 26），「守望的人」（結三 17），這些都是使用另一個動詞，nātan。

大約於主前 3500 年起，寫作業已成爲文明的印記。「書」首先是寫在泥版上，後來寫於蒲紙或皮革上。約主前二千年前左右，一種按字母順序的文字傳入敍利亞、以色列一帶，更使著書「沒有窮盡」。大量含楔形文字的石版、瓦片及蒲紙，證明了這一點[351]。此類文學中顯然有許多是智慧人所反對的，因爲它們不是來自同「一個牧者」。以色列人揉和了許多鄰近國家的智慧傳統，這些異教文學無疑對他們也有助益（參徒七 22）；後代的使徒保羅也曾如此運用（徒十七 28；多一 12）。然而，舊約同時也警告說，異教的智慧永遠在神的審判之下（參賽十九 11 節以下；結廿八 2 節以下），新約也如此說（林前一 17 節以下，二 6）。而在以色列人中間也很可能有一種「智慧」，沒有教導功用，反而應受責備（參耶八 9）。

另一個讓我們謹愼的實際理由，就是**讀書多**引發的生理作用。一個準備要作智慧人的人，「可能會使他的研究成爲監獄，他的書成爲獄卒」[352]。肉體這個用辭一般是指軟弱，此處是指肉體的脆弱。

13. 傳道者的信息最後以兩點作爲總結，即神的偉大和神的話。希伯來文特別强調**神**和**命令**這兩個字。**敬畏**神就是眞知道神的能力和公義永不改變（三 14），這種態度能領我們脫離邪惡和自義（七 18），對罪恨惡（五 6、7，八 12、13）。如果「敬畏神是智慧的開端」（詩一一一 10；箴一 7，九 10），它也是智慧的**終結**（和合本：**總意**），信徒的一切進步皆不能離開它。

351. 參 D.J. Wiseman, 'Books in the Ancient Near East and in the Old Testament', *The Cambridge History of the Bible* (ed. P. Ackroyd, 1970), vol.1, pp. 30–48。

352. C.H. Spurgeon, *Lectures to My Students*, 1 (1875), p. 172。

新約也是如此見證（參林後七 1）[353]。

作者要求讀者要**謹守祂的誡命**。**敬畏**與**謹守**二者的先後次序值得注意。行爲乃自敬拜而來，對神的認識帶來順服，不是反過來。此處是傳道書中唯一提到神的誡命之處。全卷書乃是提出兩種對立的人生觀，而推崇信心的生活；結尾才指出，這樣的人生另有含意，宛如話劇中的旁白一般。誡命在此並不限於摩西的律法，而是指神一切意旨。最後一個片語照字面直譯是「因爲這是人的全部」，然而在傳道書其他地方，「人的全部」這希伯來片語意即「每一個人」（參三 13，五 19）。所以，這裏的意思是「這適用於每一個人」。

14. 最後一個提醒再度重複先前的教訓（三 17，十一 9）新加入的警告是：連「隱藏的事」也在神的審判之下。律法所斥責（利四 13）和詩人所承認（詩九十 8）的「隱藏的事」，都不能逃過神的審判（參林前四 5）。傳道者的神集恩典（二 24、25，三 12、13，九 7～9）與審判於一身；祂提供信心生活，同時也警告審判將臨。讓世人歡暢（十一 9），但也讓他們記念（十二 1）並敬畏（十二 13）！

後　記

在這本註釋當中，我儘量讓自己不把「傳道者」視爲廿世紀的思想家；我不用「世俗主義」一詞，因爲在古代思想中找不到完全相當的觀念；我也避免用廿世紀的神學和哲學用語。雖然如此，傳道書的信息與這個世紀實在非常有關。因爲廿世紀的人正

353. 參 J. Murray，*Principles of Conduct*(1957)，ch.10，'The Fear of God'。

對「存在問題」極感困惑，問道：「爲什麼有存在而非無存在？」也許廿世紀是有史以來最令人無法忍受的一個時代，至少對西方世界是如此。「叫這世界停下來，我要下車」已成了一句俗語。自叔本華以來，西方的知識界已經爲「生命的最終必然性」——死——所籠罩。卡繆曾寫道：「眞正嚴重的哲學問題只有一個，那就是自殺。」[354]

人的思想一旦爲世俗主義攫獲，宇宙便受苦了，現代人正是這事實的强烈印證。這樣的人失去了對自然界的愛，而大自然也被他的疲憊感染。廿世紀的小說用這樣的句子起頭：「太陽照著毫不新鮮的事，它一無選擇」[355]，給傳道書一3加了一筆。同樣，歷史也再沒有任何意義。猶太——基督教對歷史的直線發展觀已被取代，人們或持宿命論，認爲無論個人或團體對歷史都沒有創造力，所以也毫無意義；或持循環論，認爲人類所有的成就終歸混沌，所以一切都是白費力氣[356]。

這種無目的感不再只停留在學術界，而已滲入所有社會意識，無情地啃嚙著人類的靈魂。沒有出路。在這一切問題面前，宇宙靜默無聲。人們都能體會帕斯卡的感受：「無限空間的靜默令我驚恐」[357]。人類怕提到「死」，就如維多利亞時代的人怕提到「性」一樣。而同時，一般大衆把時間花在電視螢幕及報紙上，藉包裝好的思想和誘惑人的娛樂來保護自己。

對這樣一個世界，傳道書有話要說。他並不是以一個哲學家

354. A. Camus，*The Myth of Sisyphus*（Penguin Books，1975），p. 11。
355. Samuel Beckett，*Murphy*（1938）。
356. 見 David Bebbington，*Patterns in History*（1979）。
357. *Pensées*，no.392 in the Everyman edition（1960），p. 110。

的姿態出現，而是要分享從神來的話，雖然他所用的方式是深思的、低調的。他並沒有提出半打神的存在的證據，而是拾起我們的問題：你若不知道生命將來如何，怎能把握現在？你對生命中各種謎題並不都有答案吧？你的類似異教的生命觀也沒有帶給你太大的希望，不是嗎？大自然不會回答你的問題，而你也已對它感到厭煩。歷史讓你無法了解。你不情願想到自己的死，但這却是你生命中最確定的事實。

傳道者問道，如果事實與你所想像的完全不同，你會怎樣呢？如果這個世界不是唯一的一個，又如何呢？如果神的確存在，而且賞賜那些尋求祂的人，怎麼辦？如果祂的屬性之一是無限的慷慨，樂意的給、給、給，而祂完全接受我們的本相，你會有什麼反應？這位鼓動人思想而看似消極的傳道者問道：這種無價值、無意義感是否可能只是由於你不願相信這樣的一位神呢？

我們就讓傳道者留在那裏。他的信息並不完全，因爲他出生在耶穌基督的福音之光完全顯現以前。他雖站在遠處觀看，卻仍留下一些問題讓我們思想；譬如，神怎麼可能這樣接受我們？這個世界可怕的混亂又怎麼解釋？他憑什麼相信將來會有某種審判，可以將一切擺平？這中間豈不是漏掉一個環結？這環結正是神子耶穌基督。基督是擔負我們罪孽的救主，神在祂裏面向我們說：「神……使我們與祂和好……，叫世人與自己和好……」（林後五 18 以下）祂已經設定一個日子，要藉著祂所指派的那一位以公義審判世界。祂已經藉著使祂從死裏復活，向世人證明這事（徒十七 31）。

「有譏誚……的，又有人說，『我們再聽你講這個罷。』……有幾個人……信了主。」

NO.A517
封面設計／林俊宏

丁道爾聖經註釋結合了強而有力的福音性背景、廣博崇高的神學智慧。不但具備了循序漸進，自淺而深的條件，而且整體架構著力於堅實的神學學術根基上。十分符合經濟實用的廣大需求。

Inter-Varsity Press 自1956年出版丁道爾註釋系列後，深獲好評，被喻爲『無價之寶』。本社採用1983年的版本翻譯，提供給華人信徒使用。

作者伊頓一生從事傳道書的研究，目前在南非約翰尼斯堡浸會學院教授舊約課程。本書中文總校訂鄺炳釗博士，現任香港中國神學研究院講師，並爲該院神學碩士課程主任。

校園書房・出版社
ISBN 957-587-057-3